بسم الله الرحمن الرحیم

مروری گذرا بر تاریخ معاصر اسماعیلیان آسیای میانه

نگارنده : داکتر نصرالدین شاه پیکار

تورنتو- کانادا، 2020

فهرست مطالب

باب اول: ظهور بینش فلسفی و عقیدتی اسماعیلیسم در تاریخ اسلام (1- 63)

- اسماعیلیان و بازی های بزرگ ابر قدرت ها در سده نوزده
- اسماعیلیان آسیای میانه در سده بیست
- نقش داعیان اسماعیلی در آسیای میانه
- رزم سامانیان در برابر بینش قرامطه در آسیای میانه
- تأثیر قرمطیان در سرزمین خراسان و پار دریا(ماورألنهر)

باب دوم : امپراتوری فاطمیان (64- 76)

- نقش فاطمیان در یکپارچه سازی دعوت اسماعیلی
- گسترش دعوت اسماعیلی به رودبار الموت
- نقش ابو یعقوب سجستانی در گسترش اسماعیلیسم
- نقش حمیدالدین کرمانی در گسترش اسماعیلیسم
- تأثیر گذاری فاطمیان بر اسماعیلیان منطقه سند
  - از زمانه های فاطمیان، غزنویان الی اسماعیلیان
  - آغاز نزاع میان سلجوقیان و اسماعیلیان
  - سلجوقیان جاگزین آل بویه می شوند
  - علل مخالفت های غزنویان با برقراری رابطه با فاطمیان
  - مخالفت عباسیان در برقراری مناسبات میان غزنویان و فاطمیان
  - نفی اتهام وابستگی غزنویان به فاطمیان
  - دوری فاطمیان از مناطق زیر اثر غزنویان

باب سوم : اسماعیلیسم دوره الموت (77- 86)

- مأموریت حسن صباح
- حسن صباح و تثبیت مجدد هویت ایرانی
- گسترش نفوذ الموت در محیط و مناطق ایران
- آغاز نزاع میان سلجوقیان و اسماعیلیان
  - سلجوقیان ،سلاجقه، یا آل سلجوق
- روابط خواجه نظام الملک و اسماعیلیان

- شیوه های زندگی خواجه نظام الملک
- استراتژی ضد سلجوقی حسن صباح
- انحطاط و فروپاشی سلجوقیان
- درز و شکاف میان نزاری ها و مستعلوی ها
- پیامدهای انشقاق نزاری و مستعلوی
- عقب نشینی و تثبیت نیروی بعدی نزاری ها
- گسترش مناسبات نزاری های قهستان با اسماعیلیان بدخشانات

باب چهارم : بینش اعلان قیامت و پیامد های عینی و ذهنی آن (87- 98)

- سقوط نابه هنگام الموت
- سده های نخستین بعد از الموت
- رونق کارکرد های بار مجدد دوره انجدان بعد از الموت
- چنگیزخان و تأثیر هجوم مغولان بر فروپاشی الموت
- درز میان شاخه های محمدشاهی و قاسم شاهی
- سازماندهی مجدد دعوت قاسم شاهی در ایران و آسیای میانه
- عقاید فلسفی و تصور آفرینش در ادبیات اسماعیلیسم الموت
- تصور و بینش حدود دین در اسماعیلیسم دوره الموت

باب پنجم : پسمنظر تاریخی و چالش های اسماعیلیان بدخشانات ، مناطق مرکزی و آسیای میانه (99- 213)

- جغرافیای بشری امروز اسماعیلیان افغانستان
- اسماعیلیان افغانستان در دوره های غزنویان، غوریان و سلجوقیان
- سفر مشنری سبزعلی به مناطق اسماعیلیان بدخشان و آسیای میانه
حکیم ناصر خسرو، بازتاب نوای طغیان، تنهایی و تبعید.
- نقش ناصر خسرو در گسترش بینش نو افلاطونیسم و اسماعیلیسم در آسیای میانه
- سیستم و نظام محاسبات و بانکداری در آثار ناصرخسرو
- شخصیت تاریخی و عقیدتی امام علی(ع) در آثار ناصر خسرو
- ابوالمعالی ابن اسد، شخصیت همکار و حامی ناصر خسرو
- اصطلاحات واژگانی اسماعیلیسم در آثار ناصر خسرو
- نظام آفرینش شعری ناصر خسرو
- سفرنامه ناصر خسرو
- جامع الحکمتین

- ناصرخسرو ، و اسماعیلیان آسیای میانه

باب ششم : دیگر اندیشان در بازتاب اسماعیلیسم و نقش ناصر خسرو **(214- 256)**

- عقلی و باطنی بودن کیش اسماعیلیسم
- مراتب دعوت در اسماعیلیسم
- بینش و تصور معاد در اسماعیلیسم
- ناصرخسرو ، و فردوسی پیرامون دانش و خرد
- سیاق و محتوای قرآن و تأویل آن از دیدگاه ناصر خسرو
- توجه خاص اسماعیلیه به قرآن و تأویل آن
- بینش عقلی و باطنی بودن در شیرازه فکری اسماعیلیان
- هدایات قرآن ، فهم و تأویل آن در دیدانداز اسماعیلیان
- دیدگاه معتزله پیرامو ن بینش و تصور آفرینش در اسماعیلیسم
- جبر و اختیار از دیدانداز ناصر خسرو ، معتزله و دیگران
- بینش زوال نظام های متخاصم در کلام فرخی سیستانی و ناصر خسرو
- بینش ناصر خسرو در مورد زوال حاکمیت های متخاصم و جابر

باب هفتم : اسماعیلیان مناطق مرکزی افغانستان، چالش ها و تفاوت ها **(257 – 285)**

- گونه‌پذیری نهاد های جماعتی و امامت در افغانستان
- مکی‌های مناطق مرکزی افغانستان در زمان زمامداران و حاکمان گذشته
- وضعیت فرهنگی و جهان‌بینی مدرن اسماعیلیان افغانستان
- صدمه فرهنگی طالبان به اسماعیلیان و میراث مکتوب و غیر مکتوب آنها
- افغانستان و آغاز فصل نو برای اسماعیلیان ، دست آورد ها و چالش ها

باب هشتم : فرآیند دعوت اسماعیلی در علاقه‌جات شمالی پاکستان **(286 – 311)**

- آغاز دعوت اسماعیلی در مناطق ناهمگون شمال پاکستان
- دعوت اسماعیلی در علاقه چترال (چترار)
- فرآیند آغاز دعوت اسماعیلی در گِلگِت
- حضور و نقش حکمران‌های اسماعیلی در گلگت
- نظر اجمالی بر داشته های تاریخ نگاران عهد عتیق هونزا وجمو (جمو و کشمیر)
- فرآیند دعوت اسماعیلی در هونزا
- حضور حسین شاه اردبیلی در هونزا و علل ناکامی دعوت اسماعیلی

- حضور سید یاقوت شاه خان به منطقه هونزا و فرآیند دعوت اسماعیلی
- داعی سید عبدالحمید، و دعوت اسماعیلی درهونزای سفلی، "شینه":
- نقش خانواده شاه کلان در گسترش دعوت اسماعیلی در"غزر "
- حضور سیّد عبدالصمد شاه به علاقه جات شمالی و دعوت اسماعیلی
- پیام امام سلطان محمّد شاه به جماعت بدخشان و شمال پاکستان
- میر هونزا نماینده امام در قیادت جماعت علاقه جات شمالی پاکستان و آسیای میانه
- تشریف‌آوری امام زمان، شاه کریم الحسینی، به شمال پاکستان برای بار نخست
- انفاذ نخستین آئین‌نامه اسماعیلی برای جماعت آسیای میانه
-

باب نهم : اسماعیلیان نزاری چین، پس‌منظر تاریخی و زمان معاصر، **(320 – 312)**

- دیدانداز تاریخی سنت های عقیدتی اسماعیلیان چین

نتیجه

ادبیات کار بردی.....**(323 – 321)**

باب اول

سخن آغازین

ظهور بینش فلسفی و عقیدتی اسماعیلیسم در تاریخ اسلام :

بعد از وفات حضرت امام جعفر صادق (ع)، ۱٤۸هـ. ق. /۷٦٥ م.، پیروان او به دو قسمت تقسیم شدند. قسمتی از آن‌ها به پسر بزرگش، اسماعیل پیوستند، که به اسماعیلیان و نیز شیعه 'سبعیه' یا هفت امامیه معروف شدند، زیرا اسماعیل را امام هفتم می دانند. (علی، حسن، حسین، علی زین العاب الدین، محمد باقر، جعفر صادق و اسماعیل)، و دسته دیگر، به موسای کاظم، برادر کوچک اسماعیل و فرزندان او تا امام دوازدهم گرویدند، و ایشان همان موسویه یا اثنا عشریه اند. امام دوازدهم امام غائب ' محمد الهمدی' است که گویا در سامرا، به سال ۲٦۰هـ.ق./ ۸۷۳م.، از دیدگان مردم مخفی شد. اسماعیلیان نیز به دو گروه تقسیم شدند: گروهی که می گویند اسماعیل پیش از پدر نمرده است و پدرش او را پس از خود به امامت برگزیده است، و اسماعیل قائم و مهدی منتظر است که برای نجات امّت خود باز خواهد گشت. دسته دیگری می گویند، امامت بعد از امام جعفر صادق و مهدی به محمد بن اسماعیل رسید، زیرا بعد از حسن و حسین، دیگر امامت از برادر به برادر منتقل نمی شود، بلکه در نسل فرزند، باقی می ماند. این گروه را مبارکیه گویند که قرمطیان به آنان منسوبند. اینان معتقدند که محمد بن اسماعیل نمرده است و او قائم است و مهدی و خاتم پیامبران است. نظام و تشکیلات اسماعیلیه: در تاریخ اسلام و در تاریخ عمومی، به گمان اغلب - هیچ جماعتی نیست که به اندازه اسماعیلیان در باره آن اختلاف نظریات و بینش وجود داشته باشد. و یا هم اینکه سده های چندی را طی کرده و تخت هایی را سرنگون کرده و دولت ها را پدید آورده است. هنوز تاریخ این فرقه، آیین و کیش، آنگونه که لازم است در اذهان برخی از بینشمندان، تاریخ نگاران و مسلمانان جانبدار، در پرده ابهام باقی مانده است. آنچه این ابهام را به وجود آورده است، علل ناهمگون شاید وجود داشته باشند، اما دو علل خیلی ها روشن و واضح هستند که می توان: شیعه بودن آنها است که تاریخ نگاران می خواهند آن را در روشنایی مذهب سیاسی علوی این فرقه تحلیل کنند. و حال آنکه تشیع اسماعیلیه، در نظر برخی ها و حتی اکثریت ها وسیله است و نه غایت و این دارای حقیقت نیز است زیرا هر کسی هر پدیده ای را بر بنیاد منافع خودی مورد بررسی قرار داده و همواره قرار خواهد داد. و دیگر اینکه، اسماعیلیه نیز، مانند سایر فرق که با حکومت عباسی مخالفت می ورزیدند، همواره مورد هجوم و ارعاب بوده اند . از این رو کوشش های شان پنهان بود و جمعیت های سرّی تشکیل می دادند. و این امر موجب آن شد که دسته محدودی پی به حقیقت آن ببرند. و دشمنان شان، مانند بیشتر پیروان شان، آن را یکی از فرق شیعه بدانند که برای بازگرداندن خلافت به صاحبان شرعی آن، فرزندان فاطمه، دُخت رسول خدا، تلاش می کنند. با وجود قرابت روحی، سیاسی و اعتقادی که میان شیعه و اسماعیلیان شیعه امامی مسلمان وجود دارد، اگر نخواهیم اسماعیلیه را به جنبش اشتراکی بابکی ارتباط دهیم، شاید برخی ها در شناخت حقیقت آن دچار اشکال خواهند شد، زیرا جنبش بابکی، اگر به عنوان یک نیروی مسلح منظم از بین رفت، ولی همواره به عنوان یک فکر، که راه خود را در میان مردم کشود و یاران و پیروانی در زیر پرچم خود گرد می آورد، باقی ماند. شاید هم یکی از دلایل شکست بابک این بود که حوزه دعوت او، از یک حوزه اقلیمی تجاوز نکرد و تنها در میان گروهی از مردم که در کوه های آذربایجان سکونت داشتند، یعنی تنها قبایل ایرانی، نفوذ داشت و در میان

اعراب که اکثر بلاد های دنیا سروری داشتند، و تُرک و بَربَر که به اصطلاح حافظ ، ماده اسلام و سپاه منظم آن بودند رخنه نکرده بود. اما اسماعیلیه ها ازهمان آغاز می خواستند که آیین شان همگانی باشد، و توانستند غالب و مغلوب دین داران آزاد فکر و اندیشمند و جزم گرایان همه طوایف و دسته ها را گردهم بیاورند و یک جا سازند. عبدالله میمون، افکار دهشت انگیز وعجیب و جسورانه داشت که به پایمردی، هوش سر شار و چابکی شگفت انگیز و مردم شناسی ژرف خود توانست به آن ها تحقق بخشد. دیدیم که واژه اسماعیلیه، که در آغاز امر، بر برخی از فرق معتدل و میانه رو شیعه دلالت می کرد، بخاطر اخذ قدرت از خلفای عباسی به پیش رفت و تا اخیر رزمید. برخی از اصول اجتماعی که اسماعیلیه از اصحاب بابک و مزدک گرفتند، از این قرار است:

- مساوات میان مرد و زن
- ابطال ملکیت زمین و تقسیم آن بطور رایگان و عادلانه میان نیازمندان آن
- مبارزه با جزم گرایی و عصبیت مذهبی و عقیدتی و نشر افکار برادری میان همه مردم با وجود اختلاف در نژاد، ملیت، زبان، قوم و طرز بینش و فکر آنهابنا بر این برخی را عقیده و باور بر این است که ظهور اسماعیلیه ردّ عملی بود در برابر دسته شعوبیه، اگر چه بغدادی می گوید: "شعوبیان به کیش و آیین اسماعیلیسم وارد شدند و به یاری آنها برخاستند"، ولی این همکاری به آن سبب بود که شعوبیان و اسماعیلیان هر دو، با دولت حاکم و تعصب عربی دشمنی می ورزیدند. از این رو پهلو به پهلو پیش رفتند، و بدون آنکه با هم ممزوج شوند یا تصادم کنند. اسماعیلیان نخست در خفا عمل می کردند و سازمان های مخفی تأسیس کردند. از این جمعیت ها یکی هم جمعیت 'اخوان الصّفا' بود که به شیوه جمعیت های فیثاغوری عمل می نمود. و کسی از اَسرار این جمعیت ها - جز بزرگان قوم که با پیشوایان نهضت تقرب داشتند و مراحل هفتگانه را پیموده و به آخرین مرحله رسیده بودند، آگاهی نداشت. اسماعیلیه در آن زمان یک جمعیت سرّی بود که دارای مبادی سیاسی، اجتماعی، فلسفی و عقلانی، متصف به آزادی دینی و تمایلات عقلانی. اسماعیلیان به امام معصوم باورمند هستند، این امام معصوم را نصیرالدین طوسی ' نور هدایت'، و ' قندیل عزت صمدی، و 'شخص معرفت و محبت، می خواند. بر همگان واضح است که آثار بی شماری توسط دانشمندان، شخصیت های پژوهشگر، محققان، مخالف و موافق با کیش و آیین اسماعیلیسم به رشته نگارش در آورده شده است . در این جا فقط میخواستم نظریات و بینش یک تن از هموطنان ما که در دنیای غربت به سر می برند، پژوهشگر احمدعلی محبّی که بر بنیاد علاقه مندی شان به تاریخ، تاریخ نگاری و به ویژه تاریخ اسلام کتابی را زیر عنوان ' قزلباش و هزاره در لابلای تاریخ افغانستان' ، به رشته تحریر در آورده اند، و در زمینه کار کرد های اسماعیلیان چیزی هایی گفته اند که آموزنده است و مهم تر از همه اینکه هیچگونه تعصبی در نگارش شان به مشاهده نمی رسد، کمی خوانندگان عزیز و علاقه مندان کیش و آیین اسماعیلیسم را به نکاتی در زمینه جلب نمایم. نوشته شان با این سروده زیبای مولانای بلخ آغاز می گردد.

من چو اسماعیلیانم بی حذر
بل چو اسماعیل آزادم ز سر
فارغم از طمطراق و از ریا
" قل تعالی" گفت جانم را بیا

اسماعیل پسر ارشد حضرت امام جعفر صادق (ع)، است که پنج سال قبل از رحلت پدر، پدرود حیات گفت و بدیار خاموشی پیوست. در این زمان عده ای در دو گروه - به هواخواهی اسماعیل از سلسله امامیه دوری گزیده، و بعدها نام اسماعیلیه را بر خود گرفته، راه و رسم و پندار و کردار دیگر گرفتند. یکی از این دو گروه به مرگ اسماعیل باور نداشته و گفتند که آوازه مرگ او از ترس و هراس خلفای عباسی که جابرانه حاکمیت و سلطنت می راندند، بوده است. اسماعیل را مهدی موعود شمرده و به انتظار نشستند. گروه دیگر مرگ اسماعیل را در زمان حیات پدر پذیرفته و پس از وفات حضرت امام جعفر صادق (ع)، پسر اسماعیل را که محمد نام داشت، به امامت و حتی 'بالاتر از آن'، شناختند. محمد بن اسماعیل در ۱۴۸هـ. ق. ، هنگامی که اکثر شیعه ها امام موسای کاظم را رهبر روحانی شناختند، به گونه پنهانی به کوفه به مرکز گروه مبارکیه رفتند و در آستان های

مختلف به گشت و گذار پرداختند و حتی باری هم سرحد شان به منطقه خوزستان نیز کشانیده شد. اسماعیلیه ها گروه های مذهبی، سیاسی و فرهنگی هستند که در بسط و توسعه معتقدات خود کمال جدیت را بخرج داده و با مخالفین و بد خواهان با نیرو و توانایی خاص تا پای جان به مبارزه و اجتهاد برخاسته و به نام های 'قرمطی، الحادی، با طنیه، مبارکیه، سبعیه، نزاری، مستعلویه، حافظی، رافضیه، داؤدی، طیبیه'، و غیره بسر برده اند و گاهی هم نام شان براعلا و واضح آشکارا ساخته و بعضن هم پنهان داشته اند. باری اسماعیلیه را با غلات شیعه 'پیروان خطابیه'، یکی می دانند. شاید عده ای از پیروان ابوالخطاب بعد از درگذشت او به گروه اسماعیلیه پیوسته باشند. (سعد بن عبدالله اشعری، ص.۸۳-۸۱) واقعیت اینکه روابط بین اسماعیلیه و ابوالخطاب مغشوش بوده وتفاوت های فاحشی بین اصول عقاید ایشان وجود دارد. خطابیه به الوهیت امامان شان باور داشتند و معتقد بودند، اما اسماعیلیان فاطمی خطابیه را ملحد شماریده و در برابر شان واژه و عباره های زشتی را بکار می بردند و هر نوع ارتباط با خطابیه را منکر بودند. (دعائم الاسلام، قاضی نعمان، ص.۵۱-۴۹). اکثریت مبارکیه که به مرگ اسماعیل باور نداشتند و در انتظار ظهور او بسر می بردند، نام قرامطه را از نام 'حمدان قرمط'، بخود گرفته ، محمد را امام هفتم تام شمردند و به سبعیه معروف شدند. سبعیه چنین می پنداشتند

که "هر دوری از تاریخ بشر با پیامبری ناطق 'اول العزم'، و امامی اساس یا صامت آغاز می شود. تعداد پیامبران هفت اند و پس از هر ناطقی هفت امام روی کار می آید، دوره هر پیامبری هزار سال است و چون دور او بسر رسد، پیامبر دیگری با شریعتی دیگر ظهور می کند. امام یا اساس، عالم به علم و تأویل شریعت است." (اسماعیلیه، فرقانی، ص. ۸۲) محمد پسر بزرگ اسماعیل از مدینه بدون سرو صدایی به عراق عرب هجرت نموده و با این حرکت خود دوره استتار یا تقیه و دوره پنهانی را آغاز نموده که این دوره تقریبن یک قرن را در بر گرفته است. در سال ۲۶۰هـ. ق. بود که داعیان اسماعیلی در بلاد اسلامی پدید آمده و در عراق و در سلمیه سوریه و یمن به فعالیت های تبلیغاتی دست یازیدند. از دیدگاه اسماعیلیه، امامت و مهدویت باید تحت یک حکومت پر از عدل و داد درآید. در سال ۲۶۱هـ. ق. حمدان پسر اشعث از اهالی سواد کوفه که قرمط لقب دارد (پسان ها لفظ قرمط بسیار فراگیر می شود!) به فرستادن مبلغین، مشنری ها و داعیان دست می زنند. اینکار مؤثر افتاد و مردمان بسیار گرد حمدان و دیگر دعات گرد می آیند، تا جایی که خلیفه بر سر اقتدار بغداد را به وحشت و نگرانی انداخت و بالاثر سرکوب گری در پیش گرفت و در۲۸۷هـ. ق. یک برخورد خونین بین قرامطه وعباسی ها در گرفت. پیشتر از این هم به همین ارتباط در یمن کار هایی به انجام رسیده و از پیشروی قرمطیان جلو گیری شده بود. یمن سرزمینی است که داعیه اسماعیلی قبلن از اثر تبلیغ دو تن از داعیان، ابن حوشب که به منصورالیمن نامبردار است، وعلی بن فضل، گسترده و رواج پیدا کرده است. دعوت ها به یمامه در حجاز و شمال افریقا ، قیروان به بر بر ها رسیده و بنیاد حاکمیت فاطمی نهاده شده است. تهداب گذاری حکومت فاطمی توسط عبیدالله مهدی در شمال افریقا بعدن ذکر خواهد شد. اما به ارتباط یمن و حجاز پیش از این نماینده حمدان قرمط یعنی ابو سعید جنابی در ۲۸۰هـ. ق.به شرق حجاز یعنی بحرین رسیده و قسمت بزرگ بحرین را زیر چنبره تبلیغ اسماعیلی آورده و حکومت مستقل به روی کار آورده بود. بعد از آن دعوت اسماعیلی توسط خلف و پسرش احمد در منطقه مرکزی ایران امروزی که عرب ها این منطقه را جبال می گفتند، رسید و از آنجا به فرارود، 'ماورالنهر'، نیز پهن و سرازیر شد. از منطقه جبال مردی به نام غیاث به خراسان افتاد و همراه با ابو عبدالله خادم دست بکار شده بود. در پهلوی آن امیر حسین مروزی و جانشین او محمد بن احمد بن نسفی (نخشبی)، نیز چون دعات زبر دست سر بر آوردند و در میمنه، تالقان، غور، هرات و غرجستان پیروانی فراهم کردند. محمد بن احمد نسفی، از جلمه شخصیت های صاحب نظر در زمان خود بود. اسماعیلیان اولی و یا نخستین، به شمول حمدان و عبدان قرمطی و پیروان آنها بودند، با رویکار آمدن عبیدالله (عبدالله) مهدی در ۲۸۶ هـ. ق.مناسبات خود را با رهبری مرکزی، همین عبیدالله، دعوت را متوقف کردند. این توقف به زودی موجب از بین رفتن خود شان شد. (دفتری، کیا بزرگ امید در الموت، ص. ۱۲۶-۱۲۵) در اثر این اختلاف بود که فرقه مهم 'فاطمیه'، ظاهر شد. در سال ۲۹۷هـ. ق.بود که ابوعبدالله الشیعی، دعوت اسماعیلی را در میان قبایل کتامه در شمال افریقا شروع کرد. آنانکه اصل تداوم عقیده امامت محمد بن اسماعیل و ظهور دو باره او را پذیرفته بودند، به شمول حمدان قرمط و عبدان شوهر خواهرش و دیگران، به اصلاحات و تلقیات عبیدالله فاطمی، تن نداده و خاصتن نام قرمطیان را بر خود حمل نموده، بازگشت

محمد بن اسماعیل را به انتظار نه نشستند، و تا سال ٤٧٠هـ.ق. بر دولت خود بر بحرین و بعضی مناطق دیگر مثل ری و غیره پایدار ماندند. گروهی فاطمی خود را اولاده بی بی فاطمه زهرا، دانسته و به اعتراض قرمطیان وقعی نگذاشتند. سردسته این ها همان عبدالله فاطمی و اولاده است که با رویکار آوردن حکومت پر آوازه و قدرتمند و دیر پای و دارای قواعد و ضوابط مستحکم، توانستند که توسط چهارده تن از 'اولاد و بنیاد'، از سال ٥٦٧-٢٩٧هـ.ق.، بر مسند خلافت فاطمی پا بر جا بنشینند. الحاق این ها و گروه های دیگر اسماعیلی درممالک اسلامی شمال افریقا، شرق میانه و آسیای مرکزی در برابر خلافت عباسیان ایستادگی کرده و روزگار آنها را تیره و تباه ساخته بودند. یکی از امرای شیعی بنام 'بساسیری'، القایم بالله خلیفه عباسی را یک سال از خلافت معزول ساخته بود. دعات و مبلغین آنها به اقصا و سایر نقاط جهان اسلامی گماریده شده و هر کدام با قوت در اداره مملکت زیر تسلط خود می پرداختند. در شمال افریقا اولن در المغرب در سال ٣٥٨ هـ.ق.، بنیان گذاشتند که هنوز هم پا بر جاست. ایشان مبلغین و نمایندگان خود را به نام های حجّت در دوازده جزیره یا منطقه، مطابق تقسیمات دست داشته از این قرار تعیین کرده بودند: عرب، روم، صقالیه، نوب، خزر، هند، سند، زنج، حبش، چین، لاچین، دیلم (شامل همه مناطق ایران، خراسان، پار دریا، یا (فرارود). اصول عقاید اسماعیلیان نخستین را می توان از منابع مربوط دوره خلفای فاطمی و دیگر نوشته ها دست چین کرد. اسماعیلیان نخستین میان ظاهر و باطن وجوه تمایز قایل بودند و باید هم این چنین باشد، و ادعا می کردند که هر ظاهری برای خود باطنی دارد که پا بر جا و غیر قابل تغییر است و رموز پی بردن به بواطن، کار هر عامی نیست و فقط بزرگان و خواص از عهده انکشاف آن می توانند برآیند. امام است * که به باطن هر چیز آگاه است و قدرت تأویل آن را دارد. امامان گاهی مستور و زمانی هم آشکار هستند. در دوره ستر دعات کار ابلاغ را می کردند. داعیان عمده این دوره، حسن بن احمد ذکرویه و میمون القداح، بودند.

هرچند اسماعیلیان فاطمی در زمان زمامداری، وسیعن به رواج علم و فلسفه پرداخته، علم تأویل، فقه، دعوت و انتشار مذهب را از افریقا پیشتر برده و الی هندوستان و ملتان و سند رسانده بودند، اما روبرو بودن شان با مخالفین متعصب مانند غزنویان و سلجوقیان ، ظاهرن هواه خواه خلفای عباسی ، که در برخورد های شان داستان ها دارند، زننده و دلگیر کننده بود. خواجه احمد حسن معروف به حسنک، وزیر سلطان محمود و سلطان مسعود بخاطر رفتن و پذیرفتن سوغات خلیفه فاطمی مصر و دیگری حسن صباح که خود از داعیه داران و پیشروان اسماعیلیه نزاری و مبتکر گزیدن قلعه های استوار در 'الموت'، قزوین و قهستان خراسان و غیره برآمده بود . وی توانسته بود، فدائیانی ببار آورده و پیراهن لرز بر جان دشمنان اسماعیلی بیفگند.

واقعیت مسلم این است که اسماعیلیان نزاری آسیای میانه در سراسر مناطق فلات پامیر، 'پای مهر'، سلسله کوه های هندوکش و نظام سلسله جبال های قراقرم، که در نگارش ها و برگه های تاریخ نگاران متقدم و معاصر، که به 'بام جهان'، معروف است، پراکنده شده اند. شش کشوری که در این منطقه کوهستانی موقعیت جغرافیایی دارند و با هم مرز مشترک را تشکیل می دهند، عبارت، از کشورهای، افغانستان، چین، هندوستان، قرغزستان، تاجیکستان و پاکستان اند. اکثریت مطلق اسماعیلیان در ایالت بدخشان که میان افغانستان و تاجیکستان تقسیم شده است زندگی بسر می برند، و هم در علاقه چترال منطقه شمال پاکستان و شهرستان تاشقرغان ایالت شنکیانگ کشور چین، نیز مقیم هستند. هزاره های اسماعیلی که بیشترین رقم شان در مناطق مرکزی افغانستان زندگی می کنند، نیز شامل دسته اسماعیلیان نزاری آسیای میانه هستند. اسماعیلیان آسیای میانه در کلیت امر، دارای شیوه ها و روش های معین عملکرد مذهبی، و اجتماعی، ارزش ها، کام گاری ها، دشواری ها و چالش های ویژه و بخصوص خود هستند. اسماعیلیان آسیای میانه، در سال های اخیر زندگی شان از محدوده های محیط جغرافیایی سنتی و تاریخی شان بیرون آمده و در سراسر جهان، به شمول اروپا، و امریکای شمالی مستقر شده و جز جمعیت بزرگ جهانی اسماعیلی گردیده اند. اکنون در کشور های، هندوستان، پاکستان، روسیه، امریکا، کانادا، و اروپا حیات بسر می برند.

بر بنیاد پژوهش ها و برداشت های ژرف تاریخی، جماعت آسیای میانه، همواره بازتاب دهنده سنت های بی نظیر و ساختار دینامیک عقلانی، فرهنگی، و بینش گرایش جمعی بوده و همواره در برهه های ناهمگون تاریخی، زمانی، و مکانی بوده است که برای رشد، انکشاف، استحکام و ترویج باور های بزرگ دینی و سیاسی، از قبیل دیانت زردشتی، کلیسای نسطوری،

عیسویت، بودیسم، اصول فلسفه مانویت، و اسلام، به شمول دیدگاه ها و جهان بینی های بزرگ، مانند، سوسیالیسمِ، نشنالیسم، لیبرالیسم، و هومانیسم، که باعث آفرینش اسباب تفکر، اندیشه و تأمل ژرف در راستای کاوش عقلانی، بینش های انسان گرایانه در بسا از مواقع و فرصت های معمول در میان مردمان، دانشمندان و شخصیت های سرشناس این منطقه گردیده است. غنامندی فرهنگی جوامع آسیای مرکزی را می توان در شیرازه جمع گرایانه و تعدد پسندانه فرهنگی، زبانی، تباری وعقیدتی مردمان مسلمان، به ویژه اسماعیلیان این منطقه را که به گونه عینی وعملی در میان شان وجود دارد، به مشاهده نشست. باید گفت که در شرایط کنونی بیشتر از ۲۰ دسته و گروه تباری، زبانی و اجتماعی در این منطقه کوهستانی و دشوار گذر که اکثریت مطلق باشندگان آن را اسماعیلیان تشکیل می دهند، بدون دشواری و پیروی از پالیسی ها و شیوه های همزیستی مسالمت آمیز، در کنار هم حیات بسر می برند. اکثریت مطلق زبان ها و بینش های فرهنگی این مناطق باستانی بوده و بحیث منبع و سرچشمه لایزال و ازرشمند فرهنگی، نقش خیلی ها با ارزشی را در امر شناخت ژرف هرچه بیشتر از پیش تاریخ زبانی، تباری، فرهنگی و عقیدتی دسته های مردمان ساکن در منطقه، بازی می کنند. بعد از گسترش و پهن شدن دامنه عقیده اسلامی در منطقه، زبان و ادبیات فارسی به مثابه زبان حاکم، بر سایر زبان های محلی و قومی، با وصف آنکه دسته های کوچکتر زبان های یاد شده هرگز به باد فراموشی سپرده نه شده بودند، غلبه حاصل نموده و به یک زبان مفاهمه، مکالمه، گفتمان، و بازتاب ادبیات، فرهنگ و داشته های عرفانی وعملکرد بر طریقه و عقیده در میان همه مسلمانان، و به ویژه در میان جمعیت های اسماعیلی، تبدیل گردید. تاریخ اسماعیلیان نزاری آسیای میانه، یکی از آن ساحات و عرصه های پژوهشی و تحقیقی پیرامون تاریخ و فرهنگ اسماعیلیان است، که کمترین ثبتیات و بازیابی ها را در بر دارد .دلایل این مسئله، دارای ابعاد نا همگون است:

اول - شناخت نظام و شیوه های سنت تاریخ نگاری در میان اسماعیلیان این منطقه

دوم - عدم موجودیت مواد بسنده پیرامون فراز و فرود مراحل آغازین گسترش دعوت اسماعیلی در منطقه

سوم - انضمام مردمان این منطقه توسط ابر قدرت های سابق، روسیه تزاری و بریتانیای کبیر

چهارم - پیگرد های عقیدتی، و در انزوا قرار دادن جمعیت های این منطقه، توسط اقوام، گروه ها و همسایگانی که دارای ایدیولوژی، برنامه ها و سیاست های خودی و قومی بودند.

پنجم - عدم موجودیت شرایط عینی و ذهنی، برای پژوهش های نقادانه آزاد، مستقل و غیروابسته، که در نتیجه فشار های سیاسی و گروهی به میان آمده است.

اعتبار از نیمه دوم سده ۱۹م.، جمعیت های قومی و مذهبی مسلمان درآسیای میانه، به ویژه اسماعیلیان فلات پامیر، توسط مستشرقین شرقی وغربی (روسیه و اروپای غربی) ، مورد استفسار و بررسی خیلی ها زیاد قرار گرفته اند. گونه های پژوهش و استفسار شان بسیار زیاد هم نا همگون بوده است. همه پژوهش ها، به استثنای کار کرد های اندک روی مسایل عقیدتی و باور های تاریخی این مردمان، همه در واقعیت امر پیرامون مسایل، فلسفی، فلولوژی، ایدیولوژیک، اجتماعی - سیاسی، و اقتصادی بوده اند. تاریخ اسماعیلیان بدخشان تاجیکستان در دوران حاکمیت شوروی سابق، مادامی که مستشرقین و زبان شناسان شوروی، پامیر را بحیث محیط فرهنگی، زبانی، تباری و تهذیبی متعدد، جمع گرا و تعدد پسند و نا متجانس باز یابی کردند، آنها در پژوهش های شان مسایل فرهنگ ذاتی و درونی خود را نیز در آن دخیل ساختند، و هم هرگز میل نداشتند تا مسایل مذهبی و باور های دینی آنها را نیز جز فرآیند پژوهش های علمی، اکادمیک، و تاریخی خود قرار دهند. و باید علاوه نمود که شرایط پژوهش، و استفسار در راستای زندگی فرهنگی و عقیدتی اسماعیلیان افغانستان، علاقه جات شمالی پاکستان، به شمول ترکستان و مناطق دور دست کشور چین، در وضعیت بدتر و وخیم تر قرار داشته است. تاریخ و زندگی اجتماعی و عقیدتی اسماعیلیان آسیای میانه در دهه اخیر، به ویژه بعد از فروپاشی شوروی سابق و به اصطلاح بعد از به استقلال رسیدن برخی از جمهوریت های آسیای میانه، شاهد فرآیند جدی پژوهش های علمی، اکادمیک وعقیدتی، برخی از دانشمندان و شخصیت های برون مرزی و درون مرزی بوده اند، که هدف شان گویا نه تنها پُرنمودن خلاهایی بوده است که در زمان شوروی سابق به آفرینش گرفته شده بود، بلکه آفرینش برگه های دقیق تر و قابل محاسبه تاریخ گذشته و معاصر مردمان این جوامع

بوده است، تا باشد موارد معینی که از قید خامه پژوهشگران قبلی، باز مانده است در این فرآیند کاری به گونه دقیق تر و با مسؤلیت تر، مورد تحقیق، بررسی و استفسار قرار گیرد. در قدم نخست توجه این گونه پژوهش ها، در وهله اول روی انکشاف امور اجتماعی ،سیاسی و اقتصادی جمعیت ها و کشورهای آسیای میانه، تمرکز گردید. از این سبب، هنوز هم امور عقیدتی و باور های مردمان این سرزمین ها، در فرآیند کاری و پژوهشی، به مثابه مؤلفه های به انزوا در آورده شده و قابل توجه جدی، قرار دارد . انستیتوت تحقیقات اسماعیلی، یکی از معتبر ترین نهاد های پژوهشی، اکادمیک و بررسی مسایل تاریخ باورها و عقاید به شمول سنت های اسماعیلی مردمان سرزمین های یاد شده، توانست در این راستا خدمت بزرگی را انجام دهد و مواد پژوهشی گسترده ای را به زبان های معتبر ملی و بین المللی بدست نشر بسپارد.

تاریخ قدیم: رسالت دعوت کیش و آیین اسماعیلیسم در سر زمین خراسان و منطقه جغرافیایی فرا رود (ماورا النهر)، در اواخر سده نوزدهم آغاز شده بود. در خلال سال های ۹۰۳ و ۹۵٤، برخی از داعیان و مسیونرها، از قبیل ابوعبدالله "خادم"، الحسین ابن علی المروزی، و محمد بن احمد النسفی، مسؤلیت دعوت آیین اسماعیلی را در منطقه به عهده داشتند.

اسماعیلیان، در زیر اثر حاکمیت امیر سامانی، امیر نصر دوم (۹٤۳-۹۱٤م.)، امتیاز خیلی ها معتبری را کمایی نمودند و کامگار شدند؛ شخصیت های با نفوذ، معروف و مشهور دربار، به شمول امیر سامانی، وزرای وابسته به وی، سایر شخصیت های با صلاحیت، دانشمندان و شعرا مانند، استاد شاعران، رودکی سمرقندی را در کیش اسماعیلی در آوردند. و تردیدی ندارد ، اگر گفت که این همان زمانی بود که دعوت آیین اسماعیلی، فرا تر از مرز های امارت امرای سامانی رفته و الی مناطق بدخشانات، به شمول دالان (کریدور)، بزرگ پامیر پهن گردید. کامگاری های داعیان اسماعیلی، در فرآیند رسالت دعوت، نه تنها در محیط و مناطق زیر اثر امارت سامانیان، بلکه فرا تر از آن در سایر مناطق قبلاً یاد شده باعث اسباب آفرینش تشویش، نگرانی، و دلهره در میان اهل تسنن، به ویژه دسته های نظامی گردید، که در فرجام در نتیجه قیام های پیاپی آنان، باعث بر اندازی حاکمیت سامانیان گردید. در نتیجه این همه کار کرد های خصمانه مخالفین و منافقین، شخصیت های سرشناس اسماعیلیان، به ویژه دانشمندان، شعرا و نویسنده ها و داعیان، به شمول احمد النسفی و همکارانش، در سال ۹٤۳م.، به جوقه دار آویخته شدند و بعد همه اسماعیلیان مناطق خراسان و فرارود، مورد تعقیب و پیگرد های متداوم و پی در پی، قرار گرفتند. بدون درنظرداشت این همه دشواری، پیگرد ها، مظالم، قتل و کشتارها، دعوت اسماعیلی بار مجدد در نتیجه مساعی همه جانبه و خستگی ناپذیر داعی النسفی، ابویعقوب سجستانی، پیر ناصر خسرو، سید منیر بدخشانی، سیّد سهراب ولی، و دیگران کارنامه های دعوت را بدوش گرفتند.

در اصل احیای مجدد دعوت اسماعیلی در آسیای صغیر، به شمول مناطق ترکستان چین، و علاقه جات شمالی پاکستان، بعد از حضور یابی شخصیت بی بدیل و ماندگار، و فعالیت های بی نظیر داعی کیش اسماعیلی و حجّت سرزمین خراسان، شاعر، سخنسرا، دانشمند، فیلسوف، سیّاح، و متفکّر زمان، پیر شاه ناصر خسرو، (۱۰۷۰— ۱۰۰٤م.)، که بر بنیاد هدایت خلیفه - امام، فاطمیان المستنصر بالله،(۱۰۹٤-۱۰۳٦م.)،من حیث حجّت خراسان تعیین و توظیف شده بود، به اوج و شکوفایی خود رسیده بود. ناصرخسرو در فراز و فرود کار کرد های تاریخی اش، با بسا از دشواری، ها ناملایمات، و چالش های طاقت فرسا مواجه گردید که در فرجام بر بنیاد دسایس مخالفین و منافقین، مجبور به ترک زادگاه خود شد، و در دره یمگان بدخشان افغانستان، پناه گزین گردید. در همان زمان است که ناصر خسرو، در نتیجه ابراز ملاطفت و مهربانی امیر اسماعیلی بدخشان، امیرعلی ابن اسد، در دره یمگان به دریافت پناهگاه موفق می شود و کار زار دعوت را در آنجا، از سر می گیرد. در منطقه یمگان بدخشان است که ناصر خسرو، کتاب فلسفی و الهیات شناسی خود را ، که به'جامع الحکمتین'معروف است، به شمول دیوان شعری اش را به رشته تحریر در می آورد که در سیاق و متون آنها، از نحوه های گسترش دعوت و اشاعه اسماعیلیسم، به شمول تعبیر و تفسیر اسماعیلیان از دین مبین اسلام، در میان ساکنان سرزمین بدخشان، مناطق همجوار، و امّت مسلمه سایر مناطق افغانستان، سخن سرایی می نماید.

برخی به این باور هستند که گویا گونه های کاری و نظام دعوت، و استقرار و استحکام آن بعد از وفات ناصرخسرو در بدخشان و مناطق همجوار مبهم و نا معین است، در صورتی که همگان می دانند که تا به امروز سنت ناصر خسرو، به همه قوت و نیروی

خود، باقی است که در نتیجه نظام پیر داری و خلیفه، با تطبیق و تحقق سنت چراغ روشن، دعوت بقا و دعوت فنا، مدیحه خوانی، قصیده خوانی، نعت، منقبت و سایر بازتاب های عرفانی، تا به امروز ادامه دارد، و بر بنیاد همه این دست آوردها است، که امام حاضر و ناظر، درهمه هدایات خویش، به شمول فرامین، تعلیقه، و سخنرانی ها، از این سنت تقدیر به عمل آورده و در همین اواخر هدایت دقیق و جامع شان در راستای انضمام سنت 'چراغ روشن'، را که به نام سنت پیر ناصرخسرو در میان اسماعیلیان معروف است، جزعملکرد مراسم تشریفات مذهبی در میان همه اسماعیلیانی که در مناطق آبایی خود زندگی می کنند و پیرو سنت ناصر خسرو هستند، به شمول آن هایی که روی دلایل معین و نا معین به سایر کشورهای جهان پناهنده شده اند، مطابق شرایط زمان و مکان، با حفظ اصالت سیاق و محتوای تاریخی این سنت گران سنگ ساخته است. پیروان ناصر خسرو باید بخاطر این اعتماد و اعتباری را که امام به سنت و طریقه ما، ارزانی فرموده است برای همیش به خود ببالند و در تطبیق و تحقق منطقی، اخلاقی و انسانی آن مطابق شرایط زمان و مکان از هیچ گونه سعی و تلاش دریغ نورزند و از تعابیر، تفاسیر، و توضیحات خودی، شخصی، دسته ای، گروهی، قومی و تباری، که برای سنت تاریخی باور های عقیدتی مان، زیانبار خواهد بود، بپرهیزند. ناصر خسرو، در بدخشان به کامگاری های بی بدیلی دست یافت، و آن این است که، ناصرخسرو من حیث مؤسس و بنیان گذار سنت مباحث و مذاکرات عقلانی در آسیای میانه عرض وجود می نماید، و از این سبب است که این شخصیت بزرگ در انتشار، انکشاف و استحکام این سنت یاد شده نقش بنیادی و تاریخی خود را بازی نموده است، و از همین جهت نام و نشان این دانشمند میدان عقیده و ایمان باطنیه، تا هنوز در میان پیروان به نام های: شاه، پیر، سید، حضرت، داعی، حجّت، منجی، سیّد نا، و غیره در میان معاصران نیز، به نکویی یاد می شود.

زمانی هم بود که شخصیت و زندگی ناصر خسرو در میان پیروانش، ازسیاق تاریخ و فلسفی، به محتوای سحر آمیز، افسانوی، قصه پردازی ها، داستان سرایی ها، به میان کشیدن سنت های ناهمگون، روایات مختلف، و غیره انتقال داده می شد، که شاهد این ادعای ما، نگارش کتابی است زیر عنوان: ' افسانه های تاریخی در مورد ناصرخسرو در بدخشان'، که توسط پوهنمل سید ابراهیم بامیانی استاد اسبق دانشگاه کابل، در سال ۱۳۷۷هـ.ش. در شهر پشاور- پاکستان، به رشته تحریر در آورده است. آثار و آفریده های، فلسفی، اخلاقی و تیولوژیک (الهیات شناسی)، ناصر خسرو در حقیت امر، گذارنده سنگ بنای دکترین و فلسفه کیش و آیین اسماعیلی درآسیای میانه، می باشد. این حضور عقلانی، اخلاقی و حکیمانه ناصر خسرو بود، که باعث رشد و انکشاف سنت عقلانی در عملکرد ها و مراسم تشریفات مذهبی گردیده و ازهمین خیر و برکت است، که امروز همه اسماعیلیان آسیای مرکزی را من حیث پیروان سنت عقلانی ناصر خسرو، در سراسر جهان می شناسند. از دعوت آیین اسماعیلی در سده های میانه، آگاهی دقیق و درستی در دست نیست، در صورتی که کار کرد های شخصیت ها، داعیان و پیر ها، امیران، شاهان، به شمول اماکن مقدسه، مانند آستان ها، زیارت گاه ها، و غیره خود شاهد هر گونه اثرات، کار کرد ها، و سایر فعالیت های نا همگون، می توانند بازتاب نمادینی باشند از کار کرد های دعوت اسماعیلی سده های میانه در آسیای مرکزی و مناطق همجوار آن در زمانه های یاد شده. باید اظهار کرد و دانست که، بر بنیاد تعلیم و آموزش پیر ناصرخسرو بود که اسماعیلیان نزاری آسیای میانه از سایر اثرات عقیدتی، به ویژه از شاخه مستعلوی، که اسماعیلیسم را در سال ۱۰۹٤م.، به دو شاخه نزاری و مستعلوی تقسیم نمود، در امان باقی ماندند و به سنت های عقیدتی شان بر اساس هدایات امامان وقت، ادامه دادند. بر اساس فرمایشات برخی از دانشمندان، به ویژه بر بنیاد متون و سیاق شفاهی تاریخ اسماعیلیان در آسیای میانه، گفته می شود که اسماعیلیسم شاخه نزاری به مناطق و سرزمین بدخشان افغانستان و تاجیکستان (فلات و کریدور پامیر)، در مراحل و زمانه های فرجامین دژ الموت، با فرستادن دو تن از داعیان اسماعیلیسم شاخه نزاری، توسط امامان آن زمان پخش و اشاعه گردیده است. یکی از آن شخصیت های مُبلّغ، سید شاه ملنگ است که توسط مقامات عالی آن زمان به منطقه شغنان فرستاده می شود تا با استفاده از نفوذ حاکمان محل که با اسماعیلیان میانه خوبی داشتند و یا هم خود داخل کیش اسماعیلی قرار داشتند، در زمینه به کار کرد های داعیانه شان، ادامه دهند. به تعقیب سید شاه ملنگ، داعی و شخصیت روحانی- مذهبی دیگری به نام سید شاه خاموش، جهت حمایه هر چه بیشتر سید شاه ملنگ به محیط فرستاده می شود تا به کارزار تبلیغاتی شان در راستای پخش، اشاعه و گسترش، تعلیم و آموزش کیش باطنیه، اقدام مؤثر نموده باشند. بر اساس برخی از شواهد

دست داشته تاریخی و پژوهشی دانشمندان و علاقه مندان عرصه مطالعات و پژوهش های اسماعیلی، گفته می شود که این شخصیت‌ها در حقیقت بنیان گذاران حلقه های خانوادگی میر ها و شاهان شغنان را تشکیل دهنده هستند، که در زمینه می توان به نگارش بنده زیر عنوان'دید انداز تاریخی میر ها و شاهان شغنان'، که در سایت های 'سیمایشغنان'، 'ولانگه'، و پایان نامه کاندید دکتوری ام که در سایت 'سیمایشغنان'، و مجلات دانشکده زبان های اسلاوی، دانشگاه و اکادمی علوم تاجیکستان، در سال ۲۰۱۰م، اقبال نشر یافته اند، مراجعه صورت گیرد. آن زمانی بود که بر محیط و منطقه شغنان حاکمان قبایل ناهمگون، ترک و تاجیک، حاکمیت داشتند و هر کدام دارای شیرازه های فرهنگ و تهذیب قومی و تباری خود بودند. مزید بر آن، مردمان شغنان آن وقت توسط خوانین، میر ها، بیک ها، شاهان و سادات، حکم روایی می شدند. اسماعیلیان شغنان در آن زمان به مثابه اقلیت های کوچک، به خاطر موجودیت سیاست های نا همگون در میان حاکمان محل، زیر فشار و شرارت های کرداری آنها قرار می گرفتند و بخاطر انجام و عملکرد بر طریقه و عقیده شان، زیر فشار های سنگین تفتیش عقاید و باور قرار می گرفتند.

اسماعیلیان و بازی های بزرگ ابر قدرت ها در سده نوزدهم:

با گسترش سیطره قدرت های استعماری روسیه و بریتانیای کبیر در آسیای میانه در اواخر سده نوزدهم، باعث سلسله ای از مباحث و جدال گردید که در تاریخ به بازی های بزرگ در آسیای میانه یاد می شود. این دو ابر قدرت و امپراتوری زمان، بخاطر آنکه در منطقه حاکمیت معینی داشته باشند، سلسله ای از تغییرات دیپلماتیک را به شمول مسایل نظامی، سیاحت و توریزم، بررسی ها و پژوهش های علمی و اکادمیک را به منظور دریافت آگاهی پیرامون تاریخ، فرهنگ، زبان، تهذیب و مذهب مردمان این سرزمین مسدود و اکتشاف نشده، به میان آوردند. در این زمان، دلچسپی بازی گران بازی های بزرگ منطقه ای، در راستای شناخت و بازیابی سنت های اجتماعی، فرهنگی، و عقیدتی جمعیت های آسیای میانه، به نحو خیلی ها برازنده انکشاف یافت. بسا از افسران نظامی کشور روسیه که سابقه ای در مورد شرق شناسی داشته و قسمت شمالی دریای آمو را زیر کنترول خود داشتند، در راستای ثبت اسناد و مدارک اجتماعی، سیاسی، فرهنگی و ساختار تبارشناسانه جمعیت های آسیای میانه، به نحو تشدیدی و با علاقه مندی فراوان، مساعی فراوان را بخرج دادند. نگارش ها، پژوهش ها، گزارش ها و بررسی های شان شامل معلومات در مورد مناسبات و روابط اسماعیلیان و جمعیت های غیر اسماعیلی افغانستان و حاکمان بخارا بود ، که تقریبن برخی از مناطق بدخشان را الی مراحل آغازین سده بیست، زیر اثر خود داشتند. این همه گزارش ها، تحقیقات و پژوهش ها به مرکز سوق و اداره شان فرستاده می شد، و توسط روس ها در راستای تعیین پالیسی کاری و دیپلماتیک در مناطق مرزی و کوهسار، بکار برده می شدند. در حقیقت شرایط مشابهی در افغانستان و مناطق شمال پاکستان وجود داشت که افسران انگلیسی زیر نام های نا همگون، سعی می ورزیدند تا مناطق یاد شده را به هر نحوی که شود، زیر اثر و کنترول خود داشته و هم بخاطر تطبیق منافع دراز مدت شان، از آن استفاده اعظمی نموده و برای مدت ها بر آن حاکمیت داشته باشند. بسا از بررسی ها، تحقیقات و پژوهش های افسران بریتانیای کبیر، متوجه مناطق شمالی هند برتانوی بود. این بررسی ها و سروی ها، اکثراً در بر دارنده ماهیت سیاسی بودند و انگلیس ها را قادر ساخت تا سیاست توسعه طلبانه شان را در قسمت های شمال هرچه بیشتر از پیش توسعه بدهند. یکی از مشهور ترین نماینده نظامی انگلیس که از منطقهٔ پامیر دیدن نموده و به سیاحت خود ادامه داده است، *جان وود* (John Wood) ، بود که کار های پژوهشی و بررسی هایش در راستای توضیح منطقه پامیر، مردم آن سرزمین، به ویژه امورعقیدتی و باور ها، مسئله زبان و نژاد ساکنان پامیر، به خصوص مناطق واخان، و اشکاشم بدخشان افغانستان، دارای بهترین و بیشترین اعتبار در میان سایر کار کرد ها می باشد.

آنچه که مربوط به ساحهٔ کاری روسیه می شود، نخستین معلومات، توضیحات و تفسیرات پیرامون عقاید و باور اسماعیلیان مناطق کوهسار پامیر بدخشان- تاجیکستان، و روابط شان با جمعیت اهل سنت و جماعت مناطق اطراف و اکناف آنها توسط الکسی بابرینسکا ۱۹۳۸-۱۸۶۱م.، تهیه و تدارک دیده شده بود. موصوف در سال ۱۹۰۲م.، در مورد اسماعیلیان آسیای میانه

گزارشی را تهیه نموده بود که بر مبنای مصاحبه موصوف با سه تن از پیرهای منطقه پامیر و بررسی زندگی پیروان شان که زیر حاکمیت شوروی سابق در مناطق اشکاشم، غاران، واخان، شغنان و روشان تاجیکستان، و مناطق برون از حاکمیت افغانستان، تهیه دیده شده بود . باید یاد آور شد که، دلایل تسریع فرآیند پژوهش ها و بررسی های مناطق یاد شده توسط روس ها و انگلیس ها، رقابت های نا همگون این دو ابر قدرت زمان در مناطق هندو کش، بخاطر حصول اهداف معین در منطقه را تشکیل می داد. غالبن بعد از انضمام ناحیه پامیر توسط روس ها، دو تن از هیأت های سیاحت علمی و شرق شناس روس جهت بررسی ها و پژوهش های ژرف تر، به منطقه اعزام شده بودند.

دانشمندان و پامیر شناس های مشهور روس، الکساندربابرینسکا و الکساندر سیمانوف۱۹۵۸- ۱۸۷۳م.، ایوانوف و زره بین ۱۹۶٤- ۱۸۸۷م.، در سال های ۱۹۱٤- ۱۸۹٤م. این گونه سیاحت ها و پژوهش های علمی و اکادمیک را بسر رسانده و و در مورد تاریخ، مراسم تشریفات عقیدتی، رسوم و سنت ها وعمل کرد بر باور های دینی، داشته های ادبیات و گفته های شفاهی، زبان و ادبیات گفتاری و نوشتاری، آثار و آفریده های خیلی با ارزش ، تاریخی و ادبی را به نسل های امروز، به ویژه پژوهشگران جوان به ودیعه گذاشتند.

قبل از این گونه کار کرد ها، مشاهدات و بررسی های علمی و اکادمیک ، تفاهم نامه و قرارداد نامه ای میان روس ها و انگلیس ها، در مورد کنترول مرز های مناطق شمال افغانستان به امتداد دریای آمو، در جنوری سال ۱۸۷۳م.، به امضأ رسید که مطابق آن، روسیه حاکمیت بخارا را بر مناطق ترکستان جنوبی و بدخشان مورد پذیرش قرار داد. این قرار داد نامه، پیشروی روس ها را در آسیای میانه، محدود ساخت. این بازی بزرگ با بسا مسامحه کاری ها از سوی روسیه منجر گردید وزمینه پیشروی بیشتری را برای انگلیس ها درمنطقه مساعد ساخت. بر مبنای قرارداد نامه سال ۱۸۹۵م.، روسیه حق نداشت قوت های خویش را پیش تر ازمنطقه مرغاب تاجیکستان توسعه بخشد، در صورتی که قوت های نظامی و استخبارات انگلیس نیروی کاری و کار کرد های استخبارات شان را الی منطقه گلگت علاقه جات شمالی پاکستان، توسعه بخشید. در نتیجه این گونه معامله و پالیسی روس ها، منطقه اساسی و استراتیژیک اقتصادی و بازرگانی 'گنبد بازی'، را که نقش اساسی نقطه اتصال و گذرگاه بازرگانی با کشور چین را از طریق خاک بخارا، فرغانه و هندوستان بازی می کرد، از دست داد، و دریای آمو من حیث مرز رسمی میان افغانستان و روسیه تعیین گردید. این گونه انقسام آسیای مرکزی در دوران نظام های استعماری و استکباری، اثر خیلی ها ناهمگون را بر ساکنان منطقه، به شمول اسماعیلیان ساکن در آن گذاشت. آگاهان امور بر این عقیده و باور هستند که، انضمام پامیر توسط روس ها و انگلیس ها، دارای بینشی مثبت و سر نوشت سازهم بود به ویژه از دیداندازعقیدتی، وآن این که اسماعیلیان نزاری از زیر فشارهمسایه های شان، بخصوص حاکمان بخارا و حاکمیت های افغانستان، که اکثریت شان را اهل سنت و جماعت تشکیل می داد، و اسماعیلیان را به ارتداد گرایی و خلاف اصول اسلامی بودن، به باد ملامتی می گرفتند، در امان و مصؤنیت کلی باقی ماندند. در صورتی که باور من این است، نه تنها اینکه مسئله مذکور باعث تغییر و انکشاف در زمینه یادشده نگردید، بلکه آنها را به دو قسمت جغرافیای سیاسی تقسیم نمود؛ نیروهای بنیادی شان را ضعیف ساخت؛ زمینه های تفتیش متداوم عقاید و باور های دینی را در میان مردمانی که دارای فرهنگ، تاریخ و داشته های مشترک عرفانی و دینی بودند، مساعد ساخت و از دیدگاه سیاسی و اجتماعی نیز آنها را در هراس و دشواری دایمی قرار داد. از این سبب بود که مردمان هر دو کنار دریای آمو، با وصف این همه مشترکات یاد شده، به شمول زبانی، عقیدتی، ادبی، سیاسی و اجتماعی، تا حدّی از هم دیگر بیگانه گردیده و بسا از اصول اساسی، بنیادین عملکرد بر طریقه وعقیده را نیز از دست دادند. بعد از وقوع این همه حوادث، با تشاویشی که اسماعیلیان از همسایه های شان داشتند، رهبران روحانی مردمان هر دو کنار دریای آمو(پیرها، خلیفه ها، مشایخ) و سایر شخصیت های با نفوذ ، رو به روس ها و انگلیس ها آوردند تا کمی هم راحت تر باشند. اما جمعیت های اهل سنت وجماعت هردو منطقه اسماعیلیان شغنان، روشان، واخان، اشکاشم، ومنطقه زیباک را زیر پیگرد ها و تفتیش عقاید شدید قرار می دادند تا آنها کیش و آیین شان را تغییر دهند و جز ایشان شوند. قابل یاد آوری است که حتی بعضن برخورد های خیلی ها تشویش آور، به سطح قتل و غارت و کشتار های انفرادی و دسته جمعی، نیز به میان آمده است.

در نتیجه این همه کار کرد ها و وضع محدودیت های بی فرجام، مردمان منطقه اسماعیلیه نشین از ابتدا در انزوا قرار داده شده کوهسار مناطق بدخشان و سلسله کوه های هندوکش، با وصف حفظ اتحاد وهمبستگی عقیدتی و باور های دینی و تباری، روابط و مناسبات اجتماعی- فرهنگی و اقتصادی شان را از دست دادند. موانع ایجاد شده تصنعی، در راستای مناسبات معنوی و روحانی شان، باعث آن گردید تا کشورهای ابرقدرت و مستقیماً دخیل در در آفرینش این همه دشواری ها، به سادگی بتوانند نفوذ استعماری و ایدیولوژیک خود را بیش تر از پیش گسترش دهند و سایر شیوه های اثر گزاری و نفوذ بر منطقه و مردم آن را به تکاپو نشینند. با همین شیوه ها می خواستند، روحانیون بانفوذ، پیر ها، خلیفه ها، علما و مشایخ اسماعیلیان منطقه را زیر نفوذ کاری و روابط اجتماعی - فرهنگی، و سیاسی خویش قرار دهند. مشاورین روسی مقیم کاشغر و بمبئی، گزارش های شان را به مراکز شان در شهر تاشکند و سنت پترزبورگ، در مورد روابط تنگاتنگ امام وقت اسماعیلیان، امام سلطان محمد شاه آقا خان سوم، به شمول پیروان شان در آسیای مرکزی، می فرستادند. روس ها از امکانات در گیری ها، مناقشات و اغتشاش میان طرفداران روس و انگلیس، که غالباً از انگلیس ها طرفداری می کردند، هراس شدید داشتند. اما اسماعیلیان منطقه با در نظر داشت سیاست صلح آفرینی و امنیت و با در نظر داشت اصول بنیادین عقیده و باور های خرد گرایانه شان، که از هدایت امام وقت وآموزش پیر سترگ، ناصر خسرو، الهام می گرفتد، همواره انسان های همکار و یاری رسان باقی ماندند و بی معنی بودن آن همه تشاویش را ثابت ساختند.

در عین زمان، انزوای طولانی و دراز مدت اسماعیلیان آسیای مرکزی، از روابط و مناسبات شان با مرکزدعوت و حاکمیت اسماعیلیان نزاری باعث گردید تا آنها سنت های ویژه عمل کرد بر طریقه و عقیده را، به شمول سنت های ادبی، عرفانی، مراسم تشریفات مذهبی، قیادت مستقل و غیر وابسته مبنی بر سنت و نظام پیر داری که بنیاد مناسبات آن را شجره و نسب نامه من حیث اسناد دست داشته و با اعتبار در راستای ادامه قیادت روحانی و معنوی، را بیرون از اثرات نهاد ها و مؤسسات امامت به سطح جهان و نبود آنها در میان جماعت آسیای میانه، به گونه ویژه مطابق شرایط عینی و ذهنی زمان و مکانی که در آن زیست می نمودند، توسط پیر ها، خلیفه ها، و مشایخ، انکشاف می دادند.

در اواخر سده نهم . و اوایل سده دهم م. بود که اسماعیلیان آسیای میانه موفق شدند، روابط انفرادی، دسته جمعی، جمعیتی واجتماعی و عقیدتی شان را با پیشوای وقت شان، حضرت امام سلطان محمد شاه، آقا خان سوم، استحکام بخشند، و بعد آن مطابق امکانات دست داشته و شرایط حاکم بر محیط، و بر بنیاد مساعی مشترک و صادقانه شان، با پیروی از هدایات و رهنمود های امام الوقت، من حیث منبع و مرجع با صلاحیت و اختیار امور عقیدتی و باور های تاریخی که پیروی از بینش تاریخی امامت است، استحکام بخشیدند و درضیای آن هدایات قیادت مندانه و دوران ساز به زندگی عقیدتی و اجتماعی شان که کیش وآیین باطنیه در سر خط کاری و فکری شان قرار داشت، ادامه دادند.

روس ها (نظام سوسیالستی شوروی سابق)، با وصف آنکه در برابر حرکت های بنیاد گرایانه مذهبی در آسیای میانه در هراس بودند، و بی دینی را تبلیغ و ترویج می نمودند، اما جهت گیری سالم، عقلانی و منطقی اسماعیلیان در برابر نظام ها، باعث شد تا اسماعیلیان امورعقیدتی شان را بتوانند تا حدودی در آزادی و استقلال به پیش ببرند و بتوانند مال واجبات، ذکات، و ده یک، شان را من حیث مسؤلیت عقیدتی و مذهبی به حضور پیشوای مذهبی شان، که در آن زمان در شهر بمبئی ، هندوستان قرار داشت، بدون کدام تشویشی و تفتیشی بفرستند. با وصف آن که پیر ها و خلیفه ها، من حیث افراد و شخصیت های با اختیار و صلاحیت دینی و اجتماعی جمعیت های محلی، توسط نیرو های استخبارات روسی و انگلیسی مورد احترام و اکرام قرار نمی گرفتند، با آنهم بخاطر اثر معنوی و نفوذ قابل ملاحظه آنها در میان مردم دهکده ها، قرا و قصبات، و نه بخاطر مسایل قومی و یا نژادی، با آنها دروازه های مذاکرات، مفاهمه و گفتمان را باز نگهداشتند. پیر ها، و خلیفه ها، بخاطر آن که قدرت و صلاحیت شان را در میان حاکمان محلات مانند، شغنان، روشان، واخان، زیباک، و اشکاشم افغانستان و سایر مناطق اسماعیلیه نشین، حفظ نمایند، و هم بر مریدان و پیروان شان تأثیر مؤثر و با نفوذ قابل ملاحظه داشته باشند، با حاکمان محلات یاد شده داخل شیرازه روابط مغلق و تا حدی پیچیده گردیده و حتی آن پالیسی ها را در ایجاد روابط شان با نیرو های استعماری روس و انگلیس، نیز بکار می بردند. مزید بر آن، به آنها مالیه می پرداختند و هم تحایف خوبی را برای آنها تهیه می

دیدند. حتی گفته می شود که برخی از پیر ها، در اواخر سده ۱۹م. و اوایل سده ۲۰م.، با وصف داشتن مسؤلیت امور عقیدتی و روحانی، دارای برنامه های شخصی، سیاسی، و اجتماعی خود بودند و در راستای تطبیق و تدوین آن داخل اقدامات مؤثر می شدند. با وصف آن هم پیروان و مرید های این شخصیت های روحانی و معروف در میان جماعت، روی دلایل مشخص و غیر مشخص به مناطق ناهمگون بدخشانِ هر دو طرف پراکنده شدند. از یک طرف برای پیرها و خلیفه ها، به ویژه برای مریدان دشوار بود تا محیط و مناطق جغرافیای سیاسی شان را ترک نمایند، و با فرهنگ جدیدی که در آن با سایرین زیست خواهند نمود، دشوار به نظر می رسید، اما با آن هم تا حدی این مسئله باعث رشد و انکشاف زندگی خانوادگی و اقتصادی آنها گردید. از سوی دیگر شخصیت های روحانی، پیر ها، خلیفه و مشایخ، توانستند دارای مراکز دیگری شوند که مریدان شان در آن جا ها جدیداً استقرار یافتند و منابع جدیدی در اختیار شان قرار می گرفت، تا بتوانند از وضعیت درست تر اقتصادی شان استفاده نموده و مال واجبات، ذکات، حُشر، خُمس و غیره را بتوانند به گونه بهتر بدست بیاورند و به دربار امام بفرستند. مزید برآن، روابط اجتماعی پیر ها و مریدان نیز از نقطه نظر گسترش محیط جغرافیای سیاسی، اجتماعی شان، مستحکم تر و با اعتبار تر گردید. و از همین سبب بود که برخی از پیر ها در مناطق دیگر دارای مریدان جدید شدند و روابط اجتماعی شان را الی مناطق زیباک، منجان، گرم چشمه، درواز، شغنان، روشان، اشکاشم، شیوه، واخان، درایم، ارگو، کزدی، علاقه جات شمالی پاکستان، چترال، گلگت، هونزا، کریم آباد، اوچ، غزر، شینه، و ترکستان چین، کاشغر، یارقند، اویغور و سایر مناطقی که امروز پیروان آن در تقیه بسر می برند، گسترش دادند.

باید گفت که برخی از این پیرها، نقش خیلی ها مؤثر در راستای ارتقا و انکشاف وضعیت اجتماعی و عقیدتی منطقه پامیر بازی نمودند. با وصف آنکه تعدادی از پیرها را بعضی از افراد پژوهشگر و بررسی کننده، در جهت منفی قرار داده اند، با آنهم، آنها سهم درستی را منحیث میانجی میان قوت ها و نیرو های مختلف داخلی و خارجی، جهت بر قرار سازی هر چه مستحکم تر همه جمعیت ها و تبارز شخصیت عقیدتی و اجتماعی شان برای بهبود نسبی زندگی خانوادگی و جمعی اسماعیلیان بازی نموده اند. پیروان این همه پیرها، همواره هر گوشه و کنار زندگی شان را مطابق مشوره ها، نصایح، تعلیم وآموزش آنها در شیرازه اخلاقیات عقیدتی، ترتیب وتنظیم نموده اند. این گونه روابط و مسایل داخلی، باعث شدند، پیر ها در مورد امور سیاسی و اجتماعی نیز دخالت و گرفتاری داشته باشند، تا صلاحیت و اختیار فردی، خانوادگی، روحانی و اجتماعی شان را نیز در مطابقت با صلاحیت و اختیار اجتماعی ،سیاسی، آنها در جامعه قرار داده باشند. یاد داشت ها و نگارش های برخی از تاریخ شناسان، به ویژه آرشیف نگاران، حاکی از آن است که چقدر حاکمان افغانستان، بالای اسماعیلیان، ظلم و ستم را روا داشته اند. گفته می شود که حتی بر زنان، کودکان، پیرمردان و کهن سالان، نیز ترحم را روا نداشتند.

بر بنیاد اسناد و مدارک تاریخی، و برگه های پژوهشی تعدادی از دانشمندان و وقایع نگاران هر دو کنار دریای آمو، بیان می شود که یکی از پیر های مشهور، خیلی ها معروف و صاحب اختیار شغنان، پیر سید فرخ شاه و پیروانش برنامه اغتشاش و قیام را بر خلاف حاکمان ظالم آن وقت افغانستان، در سال ۱۸۸۳م.، برپا نموده بودند. بعد آنکه مرکز شغنان را بدست خود گرفته بودند، قیام آنها با فرستادن نیروی های مقابله از طرف مخالفین شان از مرکز کشور، باعث شکست آنها گردید. باید گفت که راز شکست در افشا سازی برنامه قیام توسط برخی از افراد سست عنصر و فرصت طلب و وابسته به سیاست های بیگانه، رخ داد. بعد از شکست شورش، تعدادی از روشانی ها، به سرکردگی خداداد مینگباشی، نامه ای را در ماه نوامبر سال ۱۸۸۳م. ، حضور امیر بخارا که مقر شان در ناحیه درواز قرار داشت، فرستادند که حاکی از پیشنهاد شورشیان مبنی بر پیوستن ناحیه شغنان - روشان به امارت بخارا بود. پیر سید فرخ شاه و سایر شخصیت های سر شناس و با اعتبار شغنان، به نیروی قوی تری، یعنی امپراتور روسیه مراجعه نمودند تا باشد، پامیر را زیر حمایت و حفاظت خویش قرار دهند. بهر حال، حاکمیت روس در آن وقت، با داشتن دلایل ناهمگون معین و نا مشخص از پیشنهاد اغتشاشیون و قیام کننده ها، حمایت دقیق و قابل ملاحظه نکرد. چونکه پیر سید فرخ شاه هیچ گونه حمایه ای را از روس ها بدست نه آورد، از این سبب شیوه و سیاست کاری اش را تبدیل نمود و داشت در تکاپوی حمایت حاکمیت افغانستان قرار گیرد، دخترش را در عقد نکاح حاکم خان آباد، سردارعبدالله جان، درآورد، که این اقدام موصوف نیز کاری نشد و هم زندگی پیر و پیروانش را در مصؤنیت قرار نداد. بعد از آن، موصوف به

خان آباد خواسته شد و در فرجام بخاطرعدم فرمان برداری از امیر افغانستان، به اعدام محکوم گردید. پیر سید یوسف علیشاه، فرزند پیر سید فرخ شاه، بعد از اعدام پدرش خیلی ها فعال شد و موضوع انضمام پامیر را بار مجدد به روس ها پیشنهاد نمود.
پامیر در سال ۱۸۹۵م. بطور رسمی جز قلمرو روسیه گردید، اما در سال ۱۹۰۵م. بود که روسیه تزاری حاکمیت و اداره مستقیم را بر منطقه پا میر بنیان گذاشت، که به ناحیه 'خود مختار بدخشان کوهی'، نام گذاری شد. همچنان مقامات ذیصلاح استعماری و استکباری روس، جهت تشویق و ترغیب مردمان پامیر، برخی از قدمه های مثبت را در راستای از میان برداشتن پالیسی برده داری در میان اسماعیلیان پامیر توسط همسایه های اهل تسنن شان، منع قرار دادن پیگرد های پی در پی و متواتر، و معاف ساختن آنها از پرداخت مالیات بر عایدات، را نیز در بر داشت. این گونه اقدامات حاکمیت و امپراتوری روس، باعث استقرار وضعیت سیاسی - اقتصادی در میان ساکنان جمعیت اسماعیلیان منطقه و فلات پامیر گردید و هم زمینه بازگشت بسا از پناه گزینان را که در نتیجه فشار های دست اندرکاران حکومت افغانستان و امارت بخارا خانه و کاشانه شان را از دست داده بودند، مساعد ساخت. بعد از حضور یابی نیرو های نظامی سرحدی روسیه، دگرگونی های قابل ملاحظه ای در قسمت غربی پامیر به وجود آمد، و شهر خاروق من حیث مرکز ناحیه یاد شده عرض هویت نمود. نیرو های نظامی روسیه در مساعی مشترک و همکاری های متقابل با شخصیت های با نفوذ، ایشان ها، پیر ها، مشایخ، در راستای حفر کانال ها، و بکار برد تخم های اصلاح شده ی زراعتی و بذری برای دهاقین و زارعین، به منظور جلوگیری از کشت خشخاش و سایر گونه های وابسته به مواد مُخدر، نقش بنیادی و قابل ارزشی را در امر انکشاف و ارتقای سطح زندگی کیفی ساکنان پامیر زمین، بازی نمودند. خدمات افسر روسی، ای. ک. کوبیکس ۱۹۳۹-۱۸۹۵م.در راستای دفاع قانونی و معقول از اسماعیلیان پامیر، در برابر حاکمیت بخارا بخاطر سپارش تعهد در امر حل مسایل ناهمگون قابل یاد آوری و در خور ستایش تاریخی و زمانی است. پیشنهادات و درخواست های متواتر بخاطر قطع مداخلات و مزاحمت های پی درپی از سوی ملیشه های شبه نظامی هر دو طرف ساحل آمو، در برابر اسماعیلیان مناطق پامیر باعث شد تا آنها برای مدت های معین زندگی فقیرانه، اما آبرو مند و صلح آمیز خود را باهم سپری نمایند، و ناحیه غربی پامیر زیر حمایه و محافظت افسران روسی قرار گرفت.

اسماعیلیان آسیای میانه در سده بیستم

انقسام منطقه پر نفوذ و مُزدحم اسماعیلیان پامیر آسیای مرکزی میان روسیه، چین افغانستان، و امپراتوری بریتانیای کبیر، در اواخر سده ۱۹م. و اوایل سده ۲۰م. باعث آفرینش و انکشاف جدید سیاسی - اجتماعی و اقتصادی در بین جمعیت های ناهمگون اسماعیلی گردید. فرآیند چنین انکشاف ها، به نحوه های بینش و تصورات سیاسی - اجتماعی و اقتصادی کشور هایی بنا یافته بود که جمعیت های یاد شده به خاک آن ها انضمام یافته بودند. این انضمام یاد شده باعث ایجاد و استحکام بیش تر روابط میان انسان ها، گروه ها، دسته ها و شخصیت های منفرد گردید، و از سویی هم به روابط متحدانه و متحد الشکل سنتی که در میان اسماعیلیان مروج بود از دیدگاه فرهنگی و اجتماعی متضرر ساخت. یکی از این گونه تغییرات برجسته در حقیقت تعویض و تغییر نظام و سیستم پیر و پیر داری بود. این نظام، من حیث ستون فقرات عمل کرد عقیدتی در میان پیروان و مریدید ها، بخاطر پراکنده شدن آنها به مناطق مختلف، دیگر نتوانستند ارتباط متداوم لازم را داشته باشند، که بدون تردید باعث گسست و سستی در مناسبات گردید، که در نتیجه این گونه انقسام وانضمام جدید جغرافیایی، سیاسی - اجتماعی، اسماعیلیان در کشور های یاد شده، با برخی از چالش ها، دشواری ها و سیستم تعبیر و تفسیر سنت ها، به شمول کار برد و تطبیق آنها، سردچار گردیدند. انکشاف فضای سیاسی در روسیه، بریتانیا، هندوستان، چین و افغانستان، در ابتدای سده بیستم، شیرازه ساختار سیاسی، اجتماعی و اقتصادی را شکل داد و در بسا موارد ضربه های شدیدی را بروضع زندگی خانوادگی، اجتماعی، سیاسی، اقتصادی، فرهنگی و عرفانی اسماعیلیان منطقه پامیرزمین، نیز تأثیر سو گذاشت. پژوهش ها، بررسی ها و مشاهدات کشور های یاد شده پیرامون نحوه زندگی و شرایط محیط زیست اسماعیلیان مقیم در آن، دارای ابعادعمومی بوده و از بازتاب جزئیات و تفصیل در زمینه خود داری می نمودند.

نقش علمی و فلسفی داعیان اسماعیلی خراسان در گسترش بینش نو افلاطونیسم و اسماعیلیسم:

پیشرفت میراث فرهنگی دنیای قدیم تا پایان قرن سوم/ نهم در دسترس مسلمانان قرار گرفته بود. این امر از نهضت بزرگ ترجمه متون بی‌شمار حکمت یونانی به زبان عربی منتج شد. آثار افلاطون و ارسطو، (ارسطوطالیس)، جالینوس، بطلیموس و بسیاری دیگر از حکیمان و فرزانگان یونانی نخست عمدتن به وسیله دانشمندان مسیحی بین‌النهرین و شام به زبان‌های سریانی و آرامی ترجمه شد، و آنان سپس همان مواد را به زبان عربی ترجمه نمودند. این نهضت ترجمه، پس از کوشش‌های پراکنده‌ای که در دوره بنی امیه صورت گرفت، رسمن زیر حمایت و نظارت خلفای اولیه عباسی، به ویژه خلیفه مأمون (۸۳۳-۸۱۳ م./ ۲۱۸-۱۹۸هـ. ق.) درآمد و وی در کاخ خود در بغداد بیت‌الحکمه را بنیان گذاشت و کتابخانه‌ای داشت و کار ترجمه در آنجا به وسیله گروهی از دانشمندان به طور منظم و درست صورت می‌گرفت. به هر تقدیر، اکنون مسلمانان از نزدیک نه تنها با شاخه-های مختلف علوم یونانی، مانند طب، علوم طبیعی، ریاضیات و نجوم آشنا شدند، بلکه با منطق و مابعدالطبیعه آشنایی یافتند، و تأثیرات فرهنگ یونانی را به علوم اسلامی و دیگر سنن دانشی منتقل ساختند. در فلسفه، در کنار آثار استادان بزرگ یونانی، نوشته‌های مؤلفان مکتب موسوم به نوافلاطونی نیز با تفسیرهایی از قرن سوم/ نهم به بعد به عربی ترجمه شد. این آثار و نوشته های نوافلاطونی عربی اثری زاینده بر تکامل فلسفه اسلامی بطور کلی و بر اندیشه اسماعیلی دوره فاطمی به گونه اخص داشت. نوافلاطون‌گرایی، واژه‌ای که تاریخ‌دانان جدید فلسفه سکه زده‌اند بر مکتبی اطلاق می‌شود که به وسیله پلوتینوس (فت ۲۷۰ م.) که در نزد مسلمانان با شیخ‌الیونانی معروف بود، تأسیس شد. وی فلسفه افلاطون را به طرزی که از اصالت بر خوردار بود، از نو تدوین کرد. فلسفه نوافلاطونی پس از آنکه عده‌ای از شاگردان پلوتینوس مطالبی بر آن افزودند، عمدتن به دست پروکلوس آتنی، (فت ٤٨٥ م.) تنظیم و تدوین یافت. ..... در چنین اوضاع و احوالی بود که محمد نسفی، ابوحاتم رازی، مهمتر از همه ابو یعقوب سجستانی، بر پایه گونه‌ای از فلسفه نوافلاطونی که در آن زمان در میان محافل فرهیخته و تحصیل کرده بعضی از مناطق ایران و آسیای مرکزی شایع بود، در باره موضوع‌ها و مضمون‌های فلسفی مختلفی پرداختند که عمومن در نوشته‌های قاضی نعمان و دیگر نویسندگان اسماعیلی آن زمان که در سرزمین های عرب نشین و شمال افریقا به فعالیت مشغول بودند، وجود ندارد. داعیان با یک جهان‌شناسی صدوری نوافلاطونی ممتاز پرداختند، که قدیم‌ترین سنّت الهیات فلسفی شیعی را عرضه می‌دارد. آنان به علت علاقه مشترک شان به فلسفه و بحث‌های کلامی طویل وعریض نیز کشانده شدند. تألیف عمده نسفی "کتاب المحصول"، که در سال ۹۱۲م./۳۰۰ هـ.ق.، نوشته شده است، و قدیم‌ترین کتاب یک داعی است که موضوعات فلسفه یونانی در آن مطرح شده، باقی نمانده است. اما مشهور است که برای مدتی در محافل حوزه‌های مختلفی رواج وسیع داشته است. کتاب محصول را داعی معاصر نسفی، ابوحاتم رازی که داعی ری بود مورد انتقاد قرار داد، و کتاب الاصلاح خود را در تصحیح برخی از جنبه‌های تعالیم نسفی نگاشت. کتاب الاصلاح رازی سبب شد که جانشین نسفی در خراسان، حینی که ابو یعقوب سجستانی جوابیه رد او بنویسید. نسفی کتاب دیگری را زیر عنوان "الانسان‌الکامل"، به رشته تحریر در آورد که دارای محتوای خیلی‌ها مؤثری را در "بیان شریعت، طریقه و حقیقت" "انسان کامل"، "در بیان انسان کامل و آزاد"، "در بیان سخنورزی"، "در بیان سلوک"، "در بیان معرفت انسان کامل" ، و سایر مسایل سخن گفته است. تا این زمان، بزرگترین مجموعه واحد از دست‌نویس‌های اسماعیلیان نزاری که به زبان فارسی نوشته شده است در شغنان، روشان و دیگر نواحی بدخشان افغانستان و تاجیکستان بدست آمده است. مجموعه دست‌نویس‌های عربی کتابخانه‌های بهره‌های اسماعیلی، در سورات و بمبئی (ممبئی)، که زیر نظارت شدید پیشوای جامعه طیبی داؤودی قرار دارد، هنوز کلن در دسترس محققان نیست. بیشترین تعداد دست‌نویس های آثار اسماعیلی که در مغرب‌زمین در یک محل گردآوری شده و مشتمل است بر ۱۲۰۰عنوان به زبان های عربی، فارسی، گجراتی و دیگر زبان‌های هندی، آن است که در کتابخانه مؤسسه مطالعات اسماعیلی در لندن فراهم آمده است. مؤسسه مطالعات اسماعیلی لندن که در سال ۱۹۷۷م.، به همّت پرنس کریم آقاخان چهارم، امام حاضر اسماعیلیان نزاری تأسیس شد، در حال حاضر با چاپ و انتشار تک نگاشت‌هایی در سلسله انتشارات

میراث اسماعیلی خود، و نیز در دیگر برنامه‌های تحقیقاتی‌اش، و همچنان با انتشار و اکتساب نسخه‌های خطی به تحقیقات و مطالعات اسماعیلی کمک می‌کند. (مختصری در تاریخ اسماعیلیه، فرهاد دفتری، صص، ۲۸-۲٦)

شیخ نصیرالدین طوسی و اسماعیلیان : نصیرالدین ابو جعفر محمد بن حسن الطوسی، دانشمند، پژوهشگر، منجم، فیلسوف و فقیه معروف ادبیات فارسی است که اکثراً در نگارش‌ها و آفریده‌ای ادبی اهل تشیع به اسم محقق طوسی ودر حلقات اسماعیلیان زمانش به نام سلطان‌الدعات، یعنی سر خیل داعیان مورد خطاب قرار گرفته است. طوسی به تاریخ یازدهم جمادی‌الاول ۵۹۷ هـ.ق.، مطابق ۱۷فبروری۱۲۰۱م.، در شهرک طوس که اکنون یکی از نواحی مشهد خراسان است، دیده به جهان کشوده و به تاریخ ۱۸ ذی‌الحجه ٦۷۲ هـ.ق. مطابق ۲۵ جون ۱۲۷٤م.، در شهر بغداد، چشم از جهان فرو بسته است. با وصف تحقیقات گسترده پیرامون حیات پر بار طوسی، هنوز هم مواد و داشته‌های کمی در مورد زندگی دوران کودکی و نوجوانی اش، در اختیار داریم، بجز آنکه در زیست‌نامه (آتو بیوگرافی)، شخصی‌اش که در سَیر و سلوک اقبال نشر یافته است و در اختیار دانشمندان و علاقه‌مندانش قرار گرفته است. طوسی در این رساله می‌گوید که وی در خانواده‌ای به دنیا آمده است که جانبدار تصور باطن‌گرایی و معنویت عینی درعلوم شرعی بوده است که یکی از وظایف بنیادی‌اش اشاعه و پخش علوم و حکمت باطنی بوده است که درحقیقت نشان‌دهندهٔ وابستگی عقیدتی موصوف را بازتاب دهنده باشد. برخی‌ها را باور بر این است که طوسی در یک خانوادهٔ کوچک دیده به جهان کشوده و آموزش خویش را در یک محیط پیرامون اهل تشیع بسر رسانده است، اما شواهدی دقیق در زمینه در دسترس نیست.

مگر یگانه چیزی را که از طریق سیاق سیر و سلوک در می‌یابیم این است که والدین طوسی از پیروان اسماعیلی نبوده و فقط مناسبات شخصی موصوف در اواخر زندگی او اتفاق افتاده است. از پژوهش‌ها و اظهارات طوسی هویدا می‌شود که وی از مراحل آغازین زندگی‌اش، شنوندهٔ مشتاق افکار، نظریات و بینش خانواده‌اش، به ویژه در برابر اصول و قواعد شرعی بوده و همواره تأکید ورزیده است که بدون پیروی وبررسی جدی شریعت، راه دیگری را در مذهب سراغ کرده نمی‌توانیم. اما پدرش همواره سعی می ورزیده تا برخورد تعبدی وبرون از دایرهٔ خردگرایی را در برابر مسایل دینی نداشته باشد، به سبب اینکه او دارای بینش روشنگرایانه و برخورد باز در مسایل شرعی و فقهی بود. پدر طوسی در آموزش و پرورش فکری خود، مدیون فعالیت‌های خلاقانهٔ مامای خویش که زمانی دانش‌آموز باهوش تاج‌الدین شهرستانی (۱۱۵۳م./۵٤۸ هـ.ق.) بوده است، می‌باشد. پدر طوسی میل داشت تا پسرش دارای سطح بلند وعالی آموزش منظم وپخته باشد و ازهمهٔ شاخه‌های علوم و حکمت متداول بهره‌مند گردیده وجهان‌بینی واندیشه های تمام مکاتب فکری و فِرَق ناهمگون را مورد ملاحظهٔ دقیق و جدی قرار دهد. یکی از نخستین آموزگاران طوسی که توسط پدرش برای طوسی انتخاب شده بود، کمال‌الدین محمد حاسب بود که بر بنیاد قول طوسی، وی شاگرد یک دانشمند، عالم معروف و مشهور و فیلسوف، افضل‌الدین کاشانی بوده است. (۱۲۱۳م./٦۱۰هـ.ق.)، و طوسی اولین بار آموزش ریاضیات را زیر اثر و نفوذ علمی شخص موصوف، آغازگر شده است. اما بر اساس قول طوسی، گویا فرآیند آموزش یادشده آنقدر مقتدر و بااثر نبود که این مسئله خود باعث گردید که طوسی باید همیشه مثال‌ها و پرسش‌های مذهبی را بیشتر طرح نماید و این چنین تصور وی باعث کاوش‌ها و کنجکاوی‌های بعدتر او گردید. طوسی به حیث دانش‌آموز، آموزگارش را آنقدر زیر اثر پرسش‌های ناهمگون خود قرار می‌دهد که بعضاً باعث صلب صلاحیت سخن‌پردازی آموزگارش می‌گردید و در فرجام حتی از ارایهٔ پاسخ به گونهٔ حتم، ابا می‌ورزید. به طور مثال، کمال‌الدین همواره سعی می نمود تا از آنهایی نقد کند که غیرآگاهانه و بدون تعقل در راه شریعت گام بر می‌داشتند، اما زمانی که طوسی این مطالب را زیر بحث قرار می‌داد، کمال‌الدین به او می گفت: "آنچه مغز و هستهٔ مسئله است، هنوز هم لازم نیست تا برایت افشا گردد، زیرا تو هنوز نهایت جوان هستی و در مورد این عالم هیچ آگاهی نداری.زمانی که به پختگی رسیدی در آنوقت می‌توانی در نتیجهٔ پژوهش‌های فردی خود به ژرفای این چنین حقایق، پی ببری." شاید این همه کاوش‌های طوسی نتیجهٔ پدر و استاد معظم آن کمال الدین بوده است که در درخشش طوسی در پهنای علم و حکمت نقش نهایت سترگ را بازی کرده و تمام قوهٔ فکری، هوش و ذکاوت طوسی فقط بعد از وفات پدرش به گونهٔ فوری متبارز گردیده است. و این زمانی بوده است که طوسی جوان از خانه و کاشانه‌اش جهت دریافت علم و معرفت، بیرون می‌رفت تا بتواند روی عالم انسانیت دنیای آینده را که مبنی بر تصورات معنویات ماندگار و جاویدان باشد،

تصویر برداری واقعی نماید و مسرت جاویدان را به آفرینش گیرد. طوسی در زیست‌نامه‌اش کمی در مورد تعلیم و آموزش خود به ویژه پیرامون الهیات‌شناسی و فلسفه، بحث نموده و در مورد اینکه زیر اثر کدامین دانشمندان و پژوهشگران قرار گرفته و از آنها بهره گرفته است، و یا اینکه ریاضیات و نجوم را نزد چه کسی به آموزش گرفته است، هیچگونه معلوماتی را در اختیار خواننده نمی‌گذارد. اما، بر اساس و بنیاد سایر منابع می‌دانیم که طوسی یک آموزندهٔ بی بدیل و نادر بوده است که جهت فرا گرفتن هرچه بیشتر علم و حکمت به ویژه نجوم شناسی که بعدترساحهٔ اصلی پژوهش و کاوش‌های او را تشکیل می‌دهد، به سفرهای فراوان و سیاحت‌های علمی و پژوهشی، پرداخته است. وقتی که طوسی به سن۱۷ سالگی رسیده بود، توانست محصول فکری ابوعلی سینا را که "الاشارات و التنبیهات" عنوان داشت و بینش فلسفی او را بازتاب می‌داد، به خوانش بگیرد و با فریدالدین داماد در نشست‌های علمی و فلسفی قطب الدین سرخسی، در نیشاپور اشتراک ورزیده و مزید بر آن می‌خواست با شاعر و عارف معروف فریدالدین عطار(۱۲۲۰م./٦١٧ هـ.ق.)، نیز معرفت حاصل نماید. طوسی بیان می‌کند، با وصف اخذ مفاد بزرگ و استفادهٔ بی‌حد از مطالعه و پژوهش در مورد الهیات‌شناسی، هنوز هم نهایت متأثر و حتا مأیوس است. ازنتیجهٔ پژوهش و تحقیق گویا بی‌ثمر خویش پیرامون دریافت حقیقت مطلق، واحد، بی نظیرو سرچشمه و بنیاد پیدایش چنین حقیقت‌ها و اصل برگشت و فرآیند برگشت عقلانی به میعاد را دریابد. طوسی آنچه را که در بارهٔ تصور الهیات‌شناسان وابسته به دسته‌ها و فرقه-های ناهمگون توحیدپرستی آموخت، مورد قدردانی ژرف قرار می‌دهد، اما این چنین بینش را در برابر باورهای دینی نمی-پذیرفت، زیرا چنین شیوه به نظر وی، یک شیوهٔ تعبدی و عاری از واقعیت‌گرایی گذشتگان بود که چنین شیوه‌ها وفرآیند را می پذیرفتند، مگر باید به جهات و تصورات معنوی و گرایش‌های باطنی امور شریعت‌مداری و الهیات شناسی، ارج بیشتر قایل شد. طوسی در فرآیند پژوهش‌های خویش، فرا گرفتن علوم، فلسفه و حکمت را قرین‌تر به شوق و ذوق و سلیقهٔ فردی خود می-داند، زیرا وی همواره با استدلال و عقلانیت سرو کار می داشت. اما بآنهم طوسی برخلاف سایر دانشمندانی که می‌گفتند که ذریعه عقل، انسان می‌تواند به کنه همهٔ مسایل برسد، در صورتیکه او می‌گفت که درک و شناخت همهٔ پدیده‌ها به گونهٔ واقعی‌اش در حد صلاحیت عقل و خرد انسانی نبوده بلکه باید انسان دارای علم الهی و یا علم لدنّی باشد، تا بتواند آنرا ژرفتر درک نماید. در فرجام چنین اندیشه‌ها طوسی را به سویی کشاند که می‌گفت، چون عالم بشریت و دنیای انسان‌ها نهایت ناهمگون بوده و دارای نظریات متعدد و اندیشه‌های مختلف‌اند، لذا دریافت حقانیت صرف از طریق کاوش‌های عقلانی فردی ممکن نبوده بلکه بیشتر به مداخله و حمایهٔ مکمل و مشابه اکمل‌الکاملین و یا کار سازی است که از همهٔ این واقعیت‌ها آگاهی داشته و به علم آن با تمام اصول و منابع‌اش، آشنایی دقیق دارد. طوسی بر بنیاد این استدلال که چون خرد انسانی صلاحیت کشف همهٔ حقایق و به ویژه حقیقت مطلق را ندارد، لذا مادامی که با اسماعیلیان نیز در زمینه بحث می‌نمود، می‌گفت که لازم نیست پیرامون این چنین موضوعات جر و بحث کرد، زیرا محیط پیرامون ما هنوز با چنین اندیشه ها سازگار نیست. این زمانی بود که طوسی در مورد آموزش و حکمت آستان‌دار اسماعیلی ناحیهٔ کوهستان، محتشم شهاب الدین (١٢٤٦م./٦٤٤ هـ.ق.)، آگاه شد و فرستادن نامه به طوسی جهت ارایهٔ پاسخ به برخی پرسش‌های فلسفی و علاقه‌مندی شخصی آستان‌دار جهت مذاکره و مباحثه با طوسی، زمینه را مساعد ساخت تا با آستان‌دار محتشم که در سفر خود در گردکوه قرار داشت، ملاقات مختصر نماید . مرحلهٔ سرنوشت‌ساز در زندگی طوسی به ویژه در امر تحقیق و جستجوی مسایل علوم و حکمت، زمانی بوقوع پیوست که موصوف در خراسان مصروف تدوین و ترتیب اثر پرمحتوای خود "فصول مقدس" بود که محتوای آنرا افکار و احوال قائد اسماعیلیان نزاری، امام حسن علی ذکره‌السلام (١١٦٦م./٥٦١ هـ.ق) تشکیل می‌داد و اثری بود نهایت با ارزش، زیرا طوسی خود می‌گوید که از محتوای اثر خویش، فصول مقدس که در حقیقت امر تنویر کنندهٔ ضمیر و اشتعال بخشندهٔ تفکر و اندیشهٔ نهادی انسان‌اند، منافع بی‌حدوحصر معنوی را بدست آورده است. باید گفت که اثر محیط پیرامون محتوای عباره‌ها، تصوّرات و بینش فلسفی چنین فصول مقدس باعث گرایش هرچه بیشتر از پیش طوسی بسوی اسماعیلیسم گردید. باید گفت که این مسایل در نتیجهٔ تلاش خستگی‌ناپذیر شخصی طوسی و مداخلهٔ ناصرالدین محتشم (١٢٥٧م./٦٥٥ هـ.ق.) که بعد از شهاب-الدین بحیث آستان‌دار کوهستان توظیف شده بود، به وجود آمدند و باعث گردیدند که طوسی بحیث مستجب در دعوت اسماعیلی، پذیرفته شود. و در حقیقت در همین وقت و شاید هم کمی بعدتراز آن بود که نصیرالدین طوسی داخل حلقهٔ

خدماتی ناصر گردیده و مناسبات نهایت نزدیک را با رهبر اسماعیلیان پیدا می‌کند، که قریب سی سال زندگی او را در بر گرفته بود.نظریات و اندیشه‌های ناهمگون توأم با برخی احتکارات فکری در مورد طوسی و روابط او با باورهای دینی کیش اسماعیلی، به گونه‌های مختلف باالوسیلهٔ دانشمندان و پژوهشگران مستقل بازتاب یافته‌اند که شاید تا حدی هم ناشی از ملاحظات و گرایش های سلیقه‌های مذهبی بوده و یا هم نگارش‌های نگارندگان حرفوی بوده است که به منظور مسرور نگهداری مقامات صاحب صلاحیت باورهای دینی و کیش دیگری که اسباب آنگونه نوشته‌ها را فراهم ساخته اند، کشانده باشد. معلوماتی را که طوسی در اثر خود، سیر و سلوک، در اختیار ما می‌گذارد اندکی نشان دهندهٔ شکایت نازک وی ازشیوهٔ گرایش‌اش به سوی اسماعیلیسم است. قابل یادآوری است که برخی‌ها به شمول مامایش مانند: تاج‌الدین شهرستانی، افضل‌الدین کاشانی و کمال-الدین محمد حسیب که به نحوی از انحا با اسماعیلیان در مکالمه و مفاهمه بوده و با هم تمایلات بی‌شماری داشتند به نحوهٔ تعبیر و تفسیر تصورات باطنی و معنوی‌ایکه در آنزمان توسط پژوهندگان اسماعیلی به معرض آموزش گذاشته می شدند، افراد را بسوی کیش اسماعیلی مورد تشویق و ترغیب قرار می‌داد. دیده می‌شود که طوسی ارتباط نهایت نزدیک را با ناصرالدین محتشم برقرار می‌کند، او شخصی بود با کیفیت عالی آموزش عقیدتی و علاقمند به فلسفهٔ اخلاقی. ناصرالدین مقدماتی را برای نگارش رساله‌ای را در بارهٔ فلسفهٔ اخلاقی، آمادگی می‌گرفت اما به نسبت حجم زیاد کار اداری‌اش به مثابهٔ آستان‌دار کوهستان، نتوانست آنرا به پایهٔ اکمال برساند. طوسی جهت به پایهٔ اکمال رساندن این اثر ارزشمند وقت، به از یکی از شاگردان خود که از نقطهٔ نظر شیوهٔ پژوهش مورد اعتبار و اعتماد استاد خویش بود، سپرد و موصوف توانست آن را تکمیل نماید که در حقیقت کار مستقل پژوهشی نبوده، اما با وصف آنهم در میان اهل خبره مورد تقدیر فراوان قرار گرفته است. در ده سال بعد آن زمان، طوسی برخی از کارهای دیگری را از قبیل "گشایش‌نامه"که در مورد اخلاقیات به رشتهٔ تحریر در آمده بود، و رسالت معینیه که در مورد نجوم است، نیز در اختیار خوانندگان قرار گرفته بودند. طوسی در سال (۱۲۳۵م./ ٦٣٣هـ.ق.)، نخستین کتابش را که "اخلاق ناصری" نام داشت، یک جا با سایر رساله‌هایش به شمول "تولی و تبرا"، " آغاز و انجام"، به نگارش گرفته بود. طوسی بعد از تکمیل نمودن اثر خویش، اخلاق ناصری، یک جا با ناصرالدین محتشم رهسپار دژ الموت و مأمون که در رودبار قرار دارد، می‌شود. نظریات و بینش‌های ناهمگون در مورد این حرکت طوسی وجود دارند، به شمول اینکه گویا می‌خواست کشفیاتی را جهت افشاسازی برخی از رازها در میان اسماعیلیان انجام دهد و به نسبت وابستگی‌ایکه با خلفای عباسی در بغداد داشت، بتواند از این طریق با آنها همکاری نزدیکتر و جدی‌تر نموده باشد که خود عملی بوده پراز دشواری و جسارت‌آمیز، زیرا در آنزمان هیچ فردی و یا حاکمیتی نمی‌توانست در برابر نظام سیستماتیک و نحوهٔ مبارزه و اجتهاد شخصیت معروف و مشهور اسماعیلی، خداوند الموت حسن صباح، دست به چنین اقدامی زند. اما برخی‌ها را عقیده بر این است که رفت و آمد طوسی به دژ الموت، روی یک ضرورت بنیادی و ماموریت وی در امر راهنمایی کارمندان و تشنگان علم و معرفت به ویژه تعلیم و آموزش باطن‌گرایی، امور اداری و سایر مسایل مبرم و حیاتی در راه استقرار شیرازهٔ سترگ باورمندی که توحیدپرستی و انسان‌باوری در محراق آن قرار داشته باشد، صورت گرفته است. و روی همین دلیل بوده باشد که آستان‌دار محل شاید بخاطر اطمینان خاطر خویش برخی از افراد وافی و وابسته به خویشتن را با طوسی یک جا به مرکز فرماندهی اسماعیلیان، قلعهٔ الموت فرستاده باشد، که نمی‌توان تردید داشت و چنین شیوه‌های کرداری همواره در فراز و فرود تاریخ به وفرت به وقوع پیوسته است. بهر حالت طوسی همواره این سفرها را برای خود من حیث عزت و و قار دانست زیرا این خود زمینهٔ مساعدی بوده است در امر کسب معرفت با فرماندهان اسماعیلی که در مرکز فرماندهی الموت قرار داشتند. از جانب دیگر من‌حیث یک واقعیت انکارناپذیر تاریخی باید پذیرفت که حاکمیت اسماعیلیان نزاری دورهٔ الموت همواره برای دانشمندان، محققین و پژوهش‌گران همهٔ اقشار و دسته‌های جوامع اعم از اهل سنّت و جماعت و هم اهل تشیع که باری از دست توسعه طلبان مغل در بخش‌های آسیای میانه و به ویژه خراسان‌زمین، به ستوه آمده بودند، میزبان نهایت مطمئن و پویا بود. مزید برآن قلعهٔ الموت در آنزمان دارای یک کتابخانه مجهز با آثار و آفریده‌های ناب و کمیاب، بود که همهٔ علاقمندان علم و حکمت، بدون وابستگی‌های نژادی، زبانی و عقیدتی، از آن استفاده بعمل می‌آوردند و در حقیقت امر قلعهٔ الموت و به ویژه هیأت رهبری و کتابخانه مجهز آنها یک پناهگاه بی‌بدیل بود، برای تشنگان علم و معرفت، فرهنگ و راه حقیقت، واقعیت‌گرایی‌های جامعهٔ انسانی آنزمان. بدون در نظرداشت

اینکه پیوند نزدیک طوسی با ادارهٔ دژ الموت دارای کدامین برنامه‌های خصوصی، فردی، جمعی و یا گروهی بود، اقامت بیست سالهٔ موصوف در آنجا، یکی از پرمحصول‌ترین دورهٔ حیات پربارو مصروفیت او به شمار می‌رود. همهٔ فعالیت‌های ابتکارآمیز و نوآوری‌های وی زیر نظر و حمایت امام علاءالدین محمد (۱۲۵۵م./۶۵۳هـ.ق.)، و سایر نخبگان و شخصیت‌های ممتاز جمعیت اسماعیلیان آن دوره، صورت گرفته است. از همهٔ پس منظر مکالمات و مباحثات طوسی با افراد و شخصیت‌های فرهنگی و اکادمیک آنزمان، و هم از طریق آثار و آفریده‌های عقیدتی- فلسفی او استنباط می‌گردد که ایشان از آزادی عقلانی و خردورزانهٔ فضا و محیط پیرامون الموت محظوظ بوده و باعث شده است که موصوف به نگارش مسایل و مضامین ناهمگون به ویژه ستاره‌شناسی، ریاضیات، فلسفه و حکمت وعلوم مثبته، اقدام عملی نماید. طوسی اثر نهایت مهم فلسفی‌اش، روضةالتسلیم (فردوس انقیاد)، را در سال (۱۲٤۰م./٦٤۰ هـ.ق.)، و اساس‌الاقتباس را به پایهٔ اکمال رساند. دفاع‌نامهٔ بسیار معروف وی از ابوعلی سینا در برابر فخرالدین رازی زیر نام (شرح‌الاشارات والتنبیهات)، از آن جمله آثاری است که به پایهٔ اکمال رسید. این همه آفریده‌های آخر طوسی و سایر نگارش‌های معروف و مشهور موصوف که قبلاً آنها را تذکر دادیم، باعث شده‌اند تا نصیرالدین طوسی لقب *سلطان الدعاة* راکسب نماید. سالهای نخستین طوسی در قلعهٔ الموت اعم از زندگی شخصی و پژوهشی‌اش، بدون در نظرداشت شرایط دشوارآفرین، در کلیت خود مصؤن و مصروف بود. اما نوشته‌های بعدی او بازتاب‌دهندهٔ اضطراب و دلواپسی وافری بود که اسباب آنرا افواهات فراگیر مردم پیرامون آمدآمد مغل‌ها، که بعدها به عینیت تبدیل گردید، فراهم ساخته بود. مغول‌ها زمانی که آسیای مرکزی و قسمت‌های شمالی خراسان را اشغال نمودند، در تلاش آن شدند تا بر ایران حمله‌ور شوند و بتوانند مرکز تجمع و فرماندهی دعوت اسماعیلی را که عبارت از قلعهٔ الموت بود و اولویت کارزار فعالیت‌های تبلیغاتی آنها را تشکیل می‌داد، اشغال نمایند. قبل از آن بسا از پایگاه‌های اسماعیلیان درناحیهٔ کوهستان،در کنترول آنها درآمده بود. در سال (۱۲٥٦م./ ٦٥٤هـ.ق.)، شخص هلاکو، جنگ سالار مغل‌ها، به قلعهٔ رود بار رسیده و نیت پیشروی بعدی‌اش را به قلعهٔ الموت و دژ مأمون، دوخته بود. بعد از انجام یک سلسله مذاکرات و مفاهمات ناهمگون وغیرقابل‌برون رفت، در فرجام هیأت رهبری اسماعیلیان را مجبور به تسلیم ساختند، و مغول‌ها بدون در نظرداشت این مسئله، اقدام به یک تخریب همگانی و قتل عام اسماعیلیان در ایران زدند، که این نیز خود گویای بسا از حقایقی است که فرآیند معامله گری را در قبال داشته است. حکومت اسماعیلیان که در آن وقت، ١٦٦ سال پیش توسط داعی سترگ، وافی راه و کیش طریقت و حقیقت پیریزی شده بود، به طور سیستماتیک مورد چپاول و غارت بی‌رحمانهٔ مغول‌ها، قرار گرفت. حتی تاریخ‌نویس معروف عطاملک جوینی (وفات ۱۲۸۲م./٦٨۱ هـ.ق.)، خود اعتراف می‌کند، مادامی‌که مهاجمان مغول را در فرآیند چپاول همراهی می‌نمود، برایش اجازه داده شده بود تا برخی از آثار و آفریده‌های کتابخانه الموت را توام با سامان‌آلات و لوازم ستاره شناسی را از گزند حوادث جهت استفادهٔ بعدی شان، نجات دهد. شاید هم نقش نصیرالدین طوسی در این حوادث نهایت مهم باشد و شاید هم، یکی از جهات نهایت گیج‌کننده و جدال برانگیز دورهٔ زندگی شخصی وی به شمار می‌رود. طوسی بحیث رئیس هیأت اسماعیلیان در مذاکره و مفاهمه با مغول‌ها، مشورهٔ واگذاری بدون قید و شرط و مسالمت‌آمیز قدرت و مرکز فرماندهی الموت را به مهاجمان مغول می‌داد، در صورتی‌که اعضای هیأت فرماندهی اسماعیلی اصرار می‌ورزیدند که آنها صلاحیت دفاع معقول را از مراکز و حاکمیت خویش را آنگونه که در برابر تجاوز سلجوقیان و خوارزمیان، کامگارانه انجام داده بودند، و اکنون در برابر مغول‌ها نیز پایداری و استقامت نشان خواهیم داد. طوسی بعد از فروپاشی الموت، به گونهٔ فوری روابط خود را با اسماعیلیان قطع نموده و ادعا می‌کرد که گویا او را برخلاف اراده و صلاحیت فردی‌اش حفظ و نگهداری می‌کردند که بدون تردید این چنین اظهارات عقیده و بیان رسمی راه را برای طوسی در جهت رسیدن به دربار و دادگاه مغول‌ها، هموار کرد. مزید برآن گفته می شود طوسی سردمدار مغول‌ها، هلاکو را جهت حمله به عراق مورد تشویق قرار می‌داد، با وصف آنکه بیم داشت که نشود با ریختن خون خلفای عباسی و آنهم بدون موجب که ترغیب‌اش از طرف طوسی صورت می‌گیرد، وقتی گرفتار مصیبت یزدانی بخاطر اعمالش گردد. بسا پرسش‌های دیگری نیز به میان می‌آیند که: طوسی چه نقشی را در امر تخریب، فروپاشی حاکمیت و نظام الموت و پایان حاکمیت اسماعیلی، بازی نموده است؟ آیا وی خود فردی بوده معتقد به باور شیعهٔ اثناعشر که اسماعیلیان را به تسلیم بدون قید و شرط، و واگذاری مسالمت‌آمیز حاکمیت به مغول‌ها و ترغیب آنها در راه از میان‌برداری خلفای عباسی، تا

باشد حلف وفا داری و هم‌آهنگی خویش را به هم‌کیشان خود، جهت اطمینان خاطر آنها، تبارز داده باشد؟ و یا هم طوسی هنوز من‌حیث یک شخصیت مستقل با داشتن باور مطمئن به تصور و بینش اسماعیلیسم به اندیشه می‌نشست و فقط می‌خواست جهت مبارزه و اجتهاد عینی، معقول و عقلانی مجدد درعالم تقیه پارتیزان‌های اسماعیلی را سر و سامان بهتر بعدی دهد؟ و یا هم اینکه شاید مسئلهٔ طوسی یک موضوع شخصی برای فرصت‌طلبی‌ها و خودخواهی‌های مسلکی و حرفوی بوده باشد؟ اینها آن همه پرسش‌هایی‌اند که نمی‌توان به سادگی پاسخ قانع‌کننده‌ای را برای شان دریافت نمود، زیرا دانشمندان ناهمگون دارای نظریات و تراوش‌های فکری متعددی در زمینه‌اند، به ویژه بر بنیاد نیات و اعمالی را که در فرآیند فعالیت‌های چند بعدی‌اش انجام داده است. از یک نقطهٔ نظر شاید تغییر جهت و روگردانی طوسی از اسماعیلیان و پیدایش تمایلات او بسوی مهاجمان مغول و ابراز وفا داری به آنها مفید واقع شده باشد زیرا مشتری درستی پیدا کرد و توانست با استفاده از امکانات مادی و مالی رصدخانهٔ بزرگ مراغه را در آذربایجان به ساختار گرفت که از آن طریق توانست به پژوهش‌های علمی بعدی‌اش ادامه دهد. طوسی روزهای آخر زندگی‌اش را در راه انکشاف و گسترش این پروژهٔ با اعتبار علمی، سپری نمود و هم خویشتن را با وصف داشتن مسئولیت‌های دیگری از قبیل مدیریت امور اداری و دادگستری در آستان مغول‌ها، مصروف ساختار جداول علم نجوم، تنظیم و ترتیب کتابخانهٔ شخصی ساخت. و بعضاً برای پژوهشگران پرسشی به میان می‌آید که چگونه طوسی توانست با وصف اینقدر مسئولیت‌های متعدد و کثیر، هنوزهم توانسته است به نگارش بسا از آثار، آفریده‌ها و رسائل زیاد، بپردازد. مثلاً: "مصارع‌المصارع"، تلخیص‌المحصل"، "رسالت‌الامامه"، "تجریدالاعتقاد" و غیره. با وصف این همه تذکرات و نگارش‌های ضد و نقیض، طوسی هنوز هم نمی توانست به طور کل با دنیای اسماعیلیسم وجهان‌بینی‌اش وداع کند و تصورات و بینش فلسفی و انسانی آنرا نادیده بگیرد، زیرا موصوف چنان ارتباط ژرف با این مکتب فکری داشت که شالوده آفرینش‌های علمی و فلسفی او را رقم زده بود. هنگامی که طوسی طبع دوم اثر خود "اخلاق ناصری" را آماده می‌کرد، ستایش و مدح شامل مقدمهٔ آنرا که در مورد امام علاالدین محمد و شخص ناصرالدین محتشم بود، حذف کرد ولی کارکردها و نظریات اصلی‌اش را دست نخورده گذاشت. حتی شیوهٔ بازتاب اندیشه‌های خود را که با تصور و بینش اسماعیلیسم هم‌خوانی و هم‌آهنگی داشت، نیز دست‌نخورده باقی گذاشت، که این خود ژرفای پیوند طوسی را با اسماعیلیان، نشان دهنده است. طوسی در اثر خویش "قواعدالعقاید"توضیحات مبسوطی را پیرامون دکترین اسماعیلی ارایه می‌دارد و با سایر مکاتب فکری کمتر تماس گرفته و اگر چیزی را نیز نوشته است، فقط ترجمه‌های تحت‌الفظی‌ای اند که از زبان عربی گرفته شده‌اند که در اثر دیگر او "سیر و سلوک" و رسالهٔ تصوف‌گونه‌اش، "اوصاف الاشرف"، نیز به وفرت قابل مشاهده‌اند. طوسی با امانت‌داری کامل موضوع و دیدگاه اصول وحدت روحانی را که در ادبیات اسماعیلیسم، جایگاه ویژه دارد، حفظ و حرمت نموده است. تلخیص‌المحصل، که در زمرهٔ کارهای علمی دورهٔ اخیراو به شمار می‌رود در سال (۱۲۷۱م./٦٦٩هـ.ق.)، تکمیل شده بود و طوسی در آن به گونهٔ واضح از نظام و دکترین تعلیمی و آموزشی کیش اسماعیلیسم بطور قطع دفاع می‌نماید. حتی به نظر می‌رسد که فخرالدین رازی را که زمانی در مورد اسماعیلیان تعبیر بد داشت، به نقد گرفته و بینش او را تصحیح مجدد می‌بخشد. طوسی حتی بسا از افترآت ممکنه را که در مورد نص امامت از جانب دیگران به مغالطه گرفته شده بود و یا به گونهٔ مخاصمت‌آمیز به رشتهٔ تحریر در آورده شده بودند، نیز رد نموده و زندگی باقی ماندهٔ خود را در میان اسماعیلیان ایران سپری می‌کرد. با خانواده‌ها رفت و آمد داشت و به محلات و دهکده‌های دوردست به سفرهای خود ادامه می‌داد که خود حاکی از آن است که طوسی و خانواده‌اش با اسماعیلیان ایران به ویژه مردمان ناحیهٔ کوهستان، رابطهٔ تنگاتنگ داشته است. یک واقعیت مسلّم است که در همهٔ ادیان، عقاید و باورهای دینی همواره یکجا با بینش عمومی و رشد معنوی آنها متحمل تحولات بنیادی و حتی باعث تغییر کیش در میان برخی‌ها که به یقین یک پدیدهٔ نو نیست، گردیده است. در زمینه می‌توان بسا نمونه‌ها را از دنیای عیسویت به ویژه در نگارش‌نامه‌ها و زیست‌نامه‌های شخصیت‌های دینی و سکولار محیط پیرامون خود، مشاهده کرده می‌توانیم. مثلاً در نوشته‌هایسنّت آگستین، (وفات ٤٣٠م.)، که در همهٔ آفرینش‌ها و نوآوری‌های ادبی‌اش یک اساس همگانی را که بازتاب دهندهٔ مساعی او در شناخت هرچه عقلانی‌تر محیط پیرامون است، مشاهده کرده می‌توانیم، به شمول قضاوت عادلانه و در موازنه نگهداری باور جدید جهت مقابله با چالش‌های متصوّر از زندگی و روزگار زیست همگانی اجتماعی. یکی از نمونه‌های نهایت برازندهٔ چنین ژانر و سبک

ادبیات اسلامی را می‌توان در "المنقذُ مِن‌الضَلال" اثر امام غزالی (وفات ۱۱۱۱م./۵۰۵ هـ.ق.)، و"سیر و سلوک"، نصیرالدین طوسی به درستی می‌توان مشاهده کرد. علاوه برآن اشعار و قصاید اعترافیه و اقراریه‌ای نیز وجود دارند که تبارز دهندهٔ چنین تجارب و اندوخته‌های مذهبی‌اند که می‌توان از قصیدهٔ اعترافیهٔ ناصرخسرو، یاد کرد. موضوع تغییر و تعویض کیش، هر دو غزالی و طوسی بر بنیاد یکی از بزرگترین مباحثاتی صورت گرفته است که افکار و بینش بزرگترین متفکرین اسلامی را برای سده‌های زیاد، به خود معطوف داشته است. به ویژه مسایل همچو، روابط عقل و وحی، و یا هم اینکه آیا بشر قادر است و یا خواهد بود تا از حقیقت مطلق نیروی یزدانی و باورهای مذهبی با در نظرداشت معارف بشری، آگاهی حاصل نماید. و یا هم اینکه، آیا بجز از ذات آفریدگار که یک حقیقت مطلق است، آیا حقایق مطلق دیگری نیز وجود دارند؟ غزالی بحیث حقوق‌شناس و فقیه در امور باورهای اهل سنّت و جماعت، در فراز و فرود زندگی خود توسط بسا از پرسش‌ها محصور شده بود و یکی از پرسش‌های مرکزی‌ای که در برابر او قرار داشت، علم کلام، فلسفه، حکمت، علم و آموزش آموزگار صادق، تصوف و سایر مسایل جهت رهیافت بسوی حقیقت مطلق و پویا بود. موصوف بعد ازسپری نمودن زمان نهایت بحث‌برانگیز و مشحون از پرسش‌های بدون پاسخ، رو بسوی تصوف نمود. حتی با وجود مسایل یاد شده او هنوز با خود در مورد اینکه نمی‌توان از اثرات خِرد در فرآیند تعلیم و آموزش تکذیب نمود و یا به جدال گرفت و روی اهمیّت خرد و گرایش عقلانی، برای ضرورت رسالت، اصرار مجدد می‌ورزید. چون طوسی یک سده بعدتر به میان آمد، تصوف برای او پدیده ای بود که هرگز با شیعیسم سازگاری نداشت، و انتخاب او میان فلسفهٔ احتکاری و تعلیم معلم صادق بود که فرآیند حل این گونه مناقشه و ناسازگاری میان این پدیده‌ها، موضوع اساسی محتوای اثر طوسی، سیر و سلوک را تشکیل می‌دهد. در متن طبع جدید این رساله مدرس رضوی می‌گوید که اثر حامل هیچگونه عنوان نبوده و فقط به نام سیر و سلوک توسط هر کسی که پیش آمده بدست نشر سپرده شده است. اما زمانی که، ژرفتر به سیاق آن نظر انداخته شود، تصور تغییر کیش طوسی را بطور واضح تشخیص کرده می‌توانیم، و این مسئله خود کمک‌رسان آن است که بتوان عنوان دقیق و مناسب را برایش مطابق سیاق رساله، تعیین نمود. بهر حال اثر یاد شده از مقام عالی در قطار سایر آثار و آفریده‌های طوسی، برخوردار است، زیرا توضیح روشنی را در مورد مراحل اول زندگی نویسنده، تعلیم و آموزش، تصور روحانیت و معنویت، فرآیند تغییر کیش و آئین، و بینش دقیقی را که در مورد افکار و اندیشه‌های اسماعیلیسم، در فکر خویش می‌پروراند، انعکاس می‌دهد. موضوع تعلیم و آموزش، من‌حیث آموزش باصلاحیت که ناشی از مرجع بااعتبار و مشروع باشد، مورد نظر طوسی بود، که دکترین آموزشی کیش و آئین شیعه نیز از مقام والا و شامخی برخوردار است. طوسی این گونه صلاحیت و اختیار را به امام وقت، معصوم و از اهل بیت رسول باشد، رجعت می‌داد و تنها او را مرجع قانونی و مشروع پیشبرد امور تعلیم و آموزش عرصه باورهای دینی و دنیوی می‌دانست. او به این باور بود و می‌گفت که تنها امام زمانه است که واقعیت‌های عینی و حقانیت باورهای انسانی را جامه عمل پوشانده و در تعمیل و تحقق آن صاحب اختیار و اتوریته محض است، زیرا به نظر طوسی، این فقط امام زمانه است که شخصیت بی‌نظیر و بی‌بدیل طرح، تطبیق و تدقیق دکترین اسماعیلیسم در شیرازه و داشته‌های تاریخی و قوانین اسلامی، در میان پیروان و باورمندان خود می‌باشد. او می‌افزاید که آثار و آفریده‌های مانند، رسایل اخوان‌الصفا، من‌حیث مساعی مراحل نخستین تدوین دکترین اسماعیلی، " کتاب‌الافتخار" ابویعقوب سجستانی، "راحت‌العقل" حمیدالدین کرمانی، "المجالس"، المؤید فی‌الدین شیرازی، "زادالمسافرین"، پیر ناصرخسرو، و سایر منابع و سرچشمه‌های اسماعیلی، در حقیقت وقف نگارش، توضیح و تفسیر این گونه تصور و بینش، یعنی تعلیم و آموزش واقعی و حقیقی از طریق امام‌الوقت و هادی زمان، معصوم و معلم صادق، شده‌اند. طوسی می گفت، آنهایی که میل دارند با دکترین و جهان‌بینی اسماعیلیسم، معرفت ژرفتر حاصل نمایند و دریافت‌های شان را در راستای حقیقت‌شناسی استقامت بخشند، باید با بینش و تصورات آموزشی داعی سترگ، حسن صباح، خود را از دیدگاه عقلانی و علمی، قرین‌تر سازند تا آن را به گونه کل مورد درک و شناخت قرار داده بتوانند.

طوری که همگان می‌دانند، حسن صباح، مهندس چیره دست ساختار، طرح و دیزاین حاکمیت اسماعیلی در سرزمین ایران بود. این همان حسن صباح بود که بینش تعلیم و آموزش را گونه مجدد بخشید و آن را به مثابه وسیله نیرومند عقلانی در راستای ثبوت نیازمندی‌های عالم بشریت به چنان یک جهان‌بینی مورد نیاز مبدل ساخت که شهرستانی آن را "دعوت جدید"، و

مدرن یا "الدعوة الجدیده"، در آثار و آفریده‌های خود یاد می‌نماید. این موضوع در یاد داشت‌های حسن صباح که به نام "فصول چهارگانه" که اکنون با دریغ و افسوس زیاد در اختیار ما قرار ندارد، نیز یاد گردیده که در واقعیت شمه‌ای از آن‌ها در اثر بکر شهرستانی، "الملل والنحل" نیز مورد بازتاب قرار گرفته است. از توضیحات شهرستانی چنین برداشت می‌شود که کارکردها و نگارش‌های اصلی حسن صباح در زمینه می‌بایست از یک قوت عقلانی خارق العاده بی‌نظیر و کمیاب، بر خوردار بوده است. این بینش حسن صباح که در حقیقت برعلیه حاکمیت بی‌بند و بار نظام سلجوقی، مطرح شده بود، باعث گردیده است تا ذهنیت و خشم غزالی، را بر انگیزد و او را وادار سازد، تا در اکثر آثار خود، از آن من‌حیث فرآیند آموزشی دشوارآفرین یاد آور شود. اما چونکه شهرستانی از بینش آموزشی حسن به گونه نهایت فشرده یاد می‌نماید، از این سبب دشوار است تا قوت طرح عقلانی و فرآیند دیالکتیک آموزشی، حسن صباح را به گونه کامل آن درک نمود و مورد شناخت همه جانبه قرار داد. از این سبب با وضاحت کامل باید گفت که این صرف بر بنیاد آثار و آفریده‌های طوسی، به ویژه "سیر و سلوک"، و"روضة-التسلیم"، است که امروز دانشمندان و پژوهشگران عرصه های تاریخ‌نگاری و تاریخ‌شناسی، روی این موضوع آگاهانه به تعبیر و تفسیر دقیق‌تر گام بر می‌دارند، در صورتی که شیوه طرح و تشریح مسایل وابسته به طوسی از شخصیت چندبعدی حسن صباح، کاملاً متفاوت از دیگران است. به معنی اینکه نحوه مذاکره و مباحثه طوسی از شیوه تعبیر و تفسیر شخص حسن صباح تا حدی متفاوت هستند، اما به گونه نمادین و سمبولیک آنها را در نگارش‌های خود دقیق بازتاب داده و تا حدی اگر واژه‌ها و اصطلاحات تغییر خورده باشند، سیاق و محتوای کلام و جهان بینی و دیدگاه عقیدتی، آنقدر هم ازهم جدا پنداشته نمی‌شوند. آنچه را که حسن در مورد تصور و بینش امامت، اختیار، عصمت، تعلیم و آموزش سخن گفته است، همه دلایل را برای به اثبات رسانی آن از مباحثات عقلانی و منابع شرعی، کلامی و الهیات‌شناسی دریافت نموده است.علاوه برآن ، شیرازه هستی-شناسانه و معرفت‌شناسانه‌ای که طوسی دکترین و جهان‌بینی اسماعیلی را در آن به تعبیر و تفسیر می‌نشیند، آن چیزی است که اکثراً به نحو واضح در آثار، آفریده‌ها و ترکیبات ادبیات عقلانی و عرفان حسن صباح دریافت کرده نمی‌توانیم. اما باید گفت که در جهان‌بینی حسن و طوسی، آنقدر مشترکات افکار و اندیشه‌ها وجود دارند، که می‌توان دریافت که شاید طوسی ادامه‌دهنده و انکشاف‌بخشنده کارکردهای حسن بعد از سقوط و فروپاشی الموت بوده باشد. حتی می‌توان گفت که طوسی آنقدر در راستای پخته‌سازی هر چه بیشتر و بهتر دکترین حسن مساعی فراوان را بخرج داد که برای یک سده دیگر نیز بعد از در گذشت حسن صباح از کارآیی دقیق و خردمندانه آن هرگز کاسته نه شده بود. "سیر و سلوک"، طوسی اثری است که به شیوه نهایت متراکم، مغلق و انتزاعی، به نگارش گرفته شده است، و از مهارت استادانه خود که در شیوه‌های نگارشی ویژه سده‌های میانه معمول بوده است، استفاده نموده و در اختیار خوانندگان وعلاقه‌مندان عرصه های ناهمگون، به ویژه پژوهندگان عرصه الهیات-شناسی، قرار داده است. شاید هم اینگونه نگارش طوسی، بخاطری باشد که خواسته است از رازهای مکتوم او که در شیرازه الفاظ پنهان ساخته است، آگاهی صورت نگیرد و از همین سبب هم بوده است که وی نامه مخفی‌ای و پنهانی‌اش را حضور داعی الداعات اسماعیلیان، مظفر ابن محمد می‌فرستد و شخص مظفر آگاهی داشت که طوسی یک شخصیت آموزش‌دیده، با درایت و سطح عالی تفکر، بینش و اندیشه عقلانی، صاحب صلاحیت و اختیار در امر تعبیر و تفسیر عقلانی امور و داشته‌های دینی در شرایط زمانی و مکانی‌ای در آن در میان دیگران زندگی بی‌نظیر و عاری از تعصب و جزم‌گرایی‌اش را ، سپری می‌نمود. برخی‌ها را باور بر این است که برخی از نوشته‌های طوسی، متوجه مقامات عالی رهبری اسماعیلیان، به شمول امام وقت بوده است تا خواسته است به گونه مستقیم در ارتباط باشد بجای آنکه از طریق فردی، و یا کسی دیگر، تا باشد از اوضاع و احوال درونی و بیرونی آنها را مطلع سازد بدون آنکه آنها خود در زمینه از آگاهی لازم برخوردار بوده اند، تا برای اتخاذ تدابیر مقتضی جهت حل برخی از مسایل دشوارآفرینی که با گمان اغلب از طرف آنهایی که تحمل ترقی، پیشرفت و ارتقای علمی و عقلانی نظام مطروحه اسماعیلیان را نداشتند و همواره در پی ایجاد آفرینش دشواری‌ها در سر راه شان قرار می‌گرفتند، گرفته باشند. البته نوشته‌های شان صرف برای آفرینش مفاهمه و مکالمه بودند و نه برای ایجاد و تدوین کتب و یا جزوه‌های درسی و آموزشی در راستای پیشبرد تعلیم و آموزش مذهبی در شیرازه اصول اخلاقیات عقیدتی و باورهای دینی اسماعیلیسم مروج در آنزمان. بعضاً پرسشی به میان می‌آمد که طوسی به کدامین دلیل و برهان، بهترین نظریات و داشته‌های فکری بکر خود را فقط به گونه محرمانه،

مخفی و پنهان از انظار دیگران، در اختیار رهبری و قیادت اسماعیلیان می‌گذاشت. مزید برآن باید گفت که طوسی در این نامه مخفی خود از رئیس داعیان، خواسته است افکار و اندیشه‌های فلسفی، اجتماعی و باورهای دینی‌اش را در راستای اینکه چگونه توانست درستی‌ها را از نادرستی‌ها، تمیز نمود و به هر یک و هر کدام باید پاسخ معقول ارایه نمود، بازتاب نماید. علاوه برآن خواسته است، بداند که حقیقت، واقعیت و معکوس آن از دیدگاه مظفر چگونه مورد بررسی قرارخواهد گرفت، تا باشد باعث ایجاد سهولت در امر آفرینش افکار و اندیشه‌های بعدی او در مذاکرات، مباحثات و طرح و دیزاین برنامه‌های مشترک کاری با رهبری الموت برای آینده‌ها گردد و مرفوع‌کننده دشواری در زمینه‌های مختلف دعوت سراسری اسماعیلی در سرزمین ایران و مناطق آسیای میانه، به ویژه افغانستان وعلاقه‌جات شمال پاکستان باشد. اما برخی‌ها به این باورهستند که به گمان اغلب نگارش نامه پنهانی طوسی به مظفر، تنها جهت شخصی و فردی داشته باشد و تنها خواسته است ذکاوت، بینش، فراست، درایت و عروج علمی و عقلانی‌اش را با قائد اسماعیلیان در میان گذارد و موصوف را از شخصیت اکادمیک خودی‌اش آگاه سازد، تا باشد این گونه نگارش‌ها مصدر خدمت‌گزاری به آن اهدافی گردند که طوسی در افکار خود پرورش می‌داد. همچنان می‌توان مقایسه کرد و یا هم در برابر هم قرار داد، نامه مشابه پیر بزرگ ناصر خسرو را به این مسئله که زمانی خواست تا نامه‌ای را به آستان‌دار شهر بصره، علی ابن احمد بفرستد، زمانی که در سال(۱۰۵۱م./ ٤٤٣هـ.ق.)، به بصره رسیده بود. اما باید استدلال کرد که شاید انتقال طوسی از ناحیه کوهستان به قرارگاه مستحکم اسماعیلیان دژ الموت و اشترا ک فعال و مؤثر او در پیشبرد فرایند دعوت اسماعیلی، امکان نمی‌داشت اگر وی قادر به نگارش این چنین نامه‌ای که حاوی سیاق و محتوای افکار و اندیشه‌های عالی و شامخ طوسی و دور از انظار آنانی که نیت سو در برابر او داشتند تا ضرری را متوجه کارکردهای آینده‌اش نساخته باشند. گذشته از این چنین بحث‌ها، باید گفت که قصد و اراده طوسی در این مورد در اثر نهایت مؤثرش "سیر و سلوک"، بازتاب گردیده است که تنها خواسته است تشخیص معین و مشخص، واضح و بدون دغدغه، مسامحه، پیرامون اصطلاحات، بینش و تصور معنویت، گرایش باطنی، روحانیت ، گرایش مادی و دنیاباوری را از دریچه ذهن، افکار و اندیشه‌های خودی انعکاس داده باشد. موصوف در این مرحله زمانی جهت ظواهر پدیده‌ها از دیدگاه و سیاق الهیات‌شناسانه (تیولوژی)، و پژوهش‌های فلسفی اتکا نموده و همواره تلاش ورزیده است تا استدلال و اقامه دعوایش روی آفرینش تصور عقلانیت در باورهای دینی پایه گذاری کرده و سعی ورزیده است این گونه مسایل را با همگان در میان گذارد تا باشد از حمایت قوی‌تری برخوردار شده باشد، و تفهیم نموده باشد که دسترسی به علم لدنّی، دانش مکتوم، فهم کتاب آسمانی از طریق آیه-های مشهود خداوندی مندرج درکتاب کائنات، تنها از طریق استدلال و پژوهش‌های مستمرعلمی- عقلانی میسر شده می‌تواند. شاید هم لازم نباشد، نصیرالدین طوسی را درهیچ موردی با حسن صباح به مقایسه گرفت، زیرا این هر دو، شخصیت جداگانه و دارای نقش‌ها، صلاحیت‌ها و ظرفیت‌های جداگانه هستند. یکی من‌حیث شخصیت اکادمیک محقق، پژوهشگر، و دیگری یک شخصیت هم اکادمیک، و پژوهشگر در دنیا معنویت، سیاست، عدالت اجتماعی، مبارز و مجتهد، قائد، سازمان‌ده و دارای جهان‌بینی گسترده عقلانی و فلسفی به معنی واقعی آن. حتی این هر دو شخصیت از دیدگاه پالیسی‌های تعلیمی، آموزشی و ایدئولوژی و تیولوژی (الهیات‌شناسی)، از هم دارای تفاوت‌ها و برازندگی‌های مشخصی‌اند که در آثار و آفریده‌های پیشینیان و پژوهشگران زمان و شرایط کنونی، به وضاحت به مشاهده می‌رسد. حتی باید دکترین آموزشی آنها را به مفهوم گسترده‌اش مورد بررسی قرار داد، زیرا این آن دکترینی بود که در همه آثار و آفریده‌های مراحل بعدتر الموت بازتاب گردیده بود وشیرازه عقلانی و علمی آن دکترین را می‌توان در افکار، اندیشه‌ها و بینش تنویرگرایانه، شخصیت پژوهشگرعرصه باورهای دینی به مشاهده نشست، که شمه‌ای از آن را می توان در آثار و آفریده‌های طوسی در مراحل واپسین زندگی پربار در قرارگاه و آستان خداوند الموت را به مطالعه گرفت. لازم به دانستن است که موضوعی جامع و قابل مفاهمه و مکالمه عمومی نیز در ادبیات و آثار اسماعیلی قبل از دوره الموت بطور واضح به مشاهده می‌رسد، به ویژه دوره زرین خلفای فاطمی و انکشاف بیشتر و هرچه گسترده‌تر آن در کارکردهای علمی و اکادمیک سنّت عقلانی دوره الموت، را نیز می‌توان به مثابه ادامه بینش عقلانی و اخلاقی اسماعیلیسم، مشاهده نمود. این مسئله بینش ما را بهتر و بیشتر از پیش، در راستای خدمات ارزنده تاریخی، علمی، سیاسی و فلسفی حسن صباح و نصیرالدین طوسی و بینش علمی و دکترین فلسفی اسماعیلیسم را که بر بنیاد و شالوده سنّت قدیم

تعلیمی و آموزش ناشی از تصور تشیع، تدوین و ترتیب گردیده بود، مورد بررسی و ارزیابی دقیق قرار داد. مزید برآن می توان روی برخی از عرصه‌های فکری و آموزشی طوسی سخن راند که وی همواره روی آنها کار می نمود و با اصرار فراوان میل داشت حقانیت شان را به اثبات برساند، که عبارتند از عباره‌های "امر" و" کلمه"، یا سخن خدا. اگر این گونه اندیشه‌ها در بینش متافیزیک برخی از شخصیت‌های اسماعیلی، مانند احمد نسفی، و ابو یعقوب سجستانی، در سده‌های چهارم - دهم و در فرصت‌های بعدتر آن در آثار و آفریده های حمیدالدین کرمانی، زیرعناوین و بازتاب‌های فکری"امر باری"، که من‌حیث میانجی میان خداوند وعقل اول قرار می‌گیرد، طوسی همواره روی این امر اصرار ورزیده و آن را به مثابه گفتمان نمادین و سمبولیک با آموزگار جهانی و یا "آموزگار کل" یا معلم اول، من‌حیث مظهر امر باری و هدایت می‌دانست که اثرات آن بعدتر در آثار و آفریده‌های پسین چرخش الموت، نیز محسوس و ملموس بود. یکی دیگر از ابعاد نهایت با اهمیّت‌ای که درآفریده طوسی "سیر و سلوک" مورد مطالعه و پژوهش جدی قرار گرفته است، مسئله دانش و علم یزد انی و فهم آسمانی است که در آثار پیر ناصرخسرو به نام "علم لدنی"، یاد می شود، برای جوینده و مرجع دارای اهمیّت بسزا است، و این هم شاید یکی از بزرگ‌ترین عرصه‌های خدماتی دکترین تعلیم و آموزش طوسی برای آموزندگان، پیروان و پژوهشگران میدان باور های مذهبی و آئین اسماعیلی باشد. همچنان در این اثر بااهمیّت، زندگی آموزشی، تعلیمی و عقیدتی طوسی از آوان کودکی الی مرحله تغییر عقیده و باور فردی‌اش مورد شرح و تفسیر قرار می‌گیرد و خواننده را با جهانی از پرسش‌های تقریباً بدون پاسخ مواجه می‌سازد، تلاش و مساعی خستگی‌ناپذیر او را با سایر افراد به گونه انفرادی، در راستای کسب علم و دانش، به ویژه عرصه‌های مشحون از علایم گرایش عقلانی یا راشنالیسم، نشان می‌دهد. طوسی به این باور بوده است که حصول علم و معرفت واقعی و عینی، از طریق دبیرستان و مدرسه معلم صادق یا معلم کل که شاید در هستی ما بی‌نظیر باشد، قابل دستیابی است، از طریق مساعی همه جانبه و خستگی‌ناپذیر فردی و خودشناسانه، بالوسیله حصول و معرفت علم لدنی و نایاب می تواند که بدست آید. نویسنده در سیر و سلوک بهترین و ناب‌ترین پژوهش‌های فکری اسماعیلیان دوره الموت را نیز بازتاب می‌دهد و روی ارزش تاریخی، اجتماعی، مادی و معنوی تعلیم و آموزش، اصرار ورزیده و پیشنهاد می‌نماید که این مسئله باید در شیرازه افکار و اندیشه‌های جمعی و در یک نظام با ثبات آموزشی قید گردد و به مثابه آئین‌نامه تعلیمی و آموزشی بدون هراس و دغدغه، در اختیار دانش-آموزان وعلاقه‌مندان این عرصه گذاشته شود. بدون تردید موجودیت سه دهه طوسی در الموت و همکاری و یاری شان با فرآیند بینش اسماعیلیسم، به ویژه سال‌های (١٢٢٤م./٦٢٠هـ.ق. - ١٢٥٦م./٦٥٤هـ.ق.)، یکی از ارزشمندترین و مؤثرترین دوره‌های کاری و نگارشی حیات پربار طوسی، به شمار می رود. طوسی بسا آثار خود را در این سالها به نگارش گرفته است، اما با افسوس فراون باید گفت که بعد از فروپاشی و اضمحلال مرکزیت و رهبری الموت، آثار نهایت کمی باقی مانده است و در اختیار قرار گرفته اند که می توان بر بنیاد آن روی کارکردها و وابستگی‌های فردی، علمی و عقیدتی طوسی، با ژرفای بیشتر اندیشید. کتابخانه بزرگ الموت، مرکزی بود برای طوسی نهایت با اهمیّت و باعث جمع آمد بسا از شخصیت‌های علمی، فرهنگی و عقیدتی. حتی آنهایی که به علم و معرفت علاقه داشتند، و از روی تشویش تجاوزات مغول‌ها، یگانه راهی را که مناسب حال خود دیدند، پیوستن به اسماعیلیان الموت و استفاده اعظمی از کتابخانه معروف و مشهور آن زمان در بار حسن صباح بود. یکی از خدمات بزرگ طوسی به اسماعیلیان، در حقیقت حفظ و حراست آثار و آفریده‌هایی بود که از اصول و سنّت‌های عقیدتی و اخلاقی الموت سخن می‌راند. به ویژه رساله‌هایی در مورد دعوت اسماعیلی، سنّت عقلانی و اخلاقی اسماعیلیان، اثر اخلاق ناصری، اخلاق محتشمی، و سه‌رساله طوسی که بازتاب‌دهنده خصوصیات و ویژگی‌های اسماعیلیسم هستند، می‌توان یاد کرد. طوسی هنگام اقامت خود در کوهستان، اثری را به نام "آغاز و انجام"، و یا تذکره که مفهوم نصیحت، تذکر و تشویق را می-رساند، به نگارش گرفته و اظهار می‌نماید که این اثر، یکی از آثار بااهمیّتی است در راستای بینش قیامت‌شناسی، بهشت و دوزخ که در بیست باب و فصل تدوین و ترتیب گردیده است، از زندگی مادی و معنوی انسان‌ها، بازگشت دوباره انسان‌ها به اصلیت شان، تصور مرگ و بینش عقلانی در مورد آن، بازگشت مجدد روح و روان انسانی بعد از ممات، مسئله رستاخیز، تفاوت‌ها و ناهمگونی‌ها میان انسان‌ها از هر نقطه‌نظر، سخن در مورد قضاوت در یوم الحشر، مجازات و مکافات، بهشت و دوزخ و برخی افکار، اندیشه‌ها و تصورات سیاق قرآنی در مورد حیات و ممات انسان‌ها. طوسی در این آثار تلاش می‌ورزد تا

دیدگاه قرآنی اسماعیلیسم را پیرامون مسایل یادشده بر بنیاد معنوی‌گرایی و تصورات باطن‌شناسی، مفهوم اخلاقی بهشت و دوزخ، و شناخت ژرف از این مفاهیم بر بنیاد تفسیر و تعبیر باطن قرآن مورد توضیح و تشریح، قرار دهد. آن چه را که طوسی در آثارخود: "روضةالتسلیم"، و "آغاز و انجام"، می‌نگارد، صرف می‌خواهد دکترین آموزشی اسماعیلیان را پیرامون تصور و بینش بهشت و دوزخ، به شیوه نهایت دقیق و منطقی، قابل فهم و جامع، معرفی نماید. اثر او آغاز و انجام در میان پژوهشگران اثناعشری، (دوازده امامی)، به ویژه صدرالدین شیرازی که به ملا صدرا معروف و مشهور است، از توجه خاصی برخوردار است. و ملا صدرا شخصی بود که متن مکمل این اثر را به زبان عربی تبدیل و در متن تفسیر خود که به "مفتاح‌الغیب"، مشهور و معروف است، بکار برده ولی از منابع آن ذکری به عمل نه‌آورده است. واضح است که موجودیت طوسی در الموت، قرارگاه مستحکم اسماعیلیان یکی از درخشان‌ترین دوره کارهای علمی و اکادمیک و شکوفایی بینش راشنلیسم او در مورد باورهای دینی به ویژه الهیات‌شناسی (تیولوژی)، بوده است. وی در این دوره بسا از تراوش‌های فکری خود را روی هزاران برگه کاغذ چکانیده است و سایرین را در زمینه به چالش های مباحثات عقلانی گرفته است. طوسی در این دوره آثار و آفریده‌های ذیل را به نگارش گرفته است که هر کدام شان در ذات خود دارای اهمیّت نهایت زیبا و بی‌نظیر در راستای شناخت و فهم واقعی از دین باوری و دین شناختی اند: تجریدالعقاید، شرح اشارت بوعلی سینا، قواعدالعقاید، اخلاق ناصری، اخلاق طوسی، آغاز و انجام، تحریر مجسطی، تحریراقلیدس، جریدالمنطق، اساس‌الاقتباس، زیج ایلخانی، آداب البحث، آداب‌المتعلمین، روضةالقلوب اثبات بقاء نفس، تجرید الهندسه، اثبات جوهر، جامع‌الحساب، اثبات عقل، جام گیتی‌نما، اثبات واجب-الوجود، الجبروالاختیار، استخراج تقویم، خلافت‌نامه، اختیارات نجوم، رساله در کلیات طب، ایام و لیالی، علم‌المثلث، الاعتقادات، شرح اصول کافی، کتاب‌الکل، صورالکواکب مطلوب المؤمنین، روضةالتسلیم، رساله الدستور و دعوت‌المؤمنین لی اهل‌الحضور، مجارات طوسی، رساله‌ای در نعمت‌های مسرت و لذت‌ها، و غیره می‌باشند. یک مسئله واضح است که بسا کتب و رسایل طوسی در این دوره نوشته شده‌اند که تا به امروز از اهمیّت بی‌نظیری در عرضه دین‌داری، دین‌شناختی، گرایش عقلانی و دیانت بشری، دین و فلسفه، دین و حکمت دین‌داری و سنّت‌های دینی، مراسم تشریفات دینی، اصول و فروع در دین، گرایش ظاهری و باطنی در دین، بر خوردار هستند. نصیرالدین طوسی زندگی نهایت مغلق اما پرباری را سپری نموده است که نمی‌توان در چنین فشرده‌ها خلاصه نمود، به ویژه نقش وی در جهت حمایت از حاکمیت و نظام تعلیمی و آموزشی اسماعیلیان، چالش‌های بعدی‌ای که بعد از فروپاشی دستگاه حاکمیت اسماعیلیان در الموت به میان آمدند و هم ایجاد گونه-های ناهمگون روابط (مکتوم)، و یا آشکارا با سلجوقیان و همکاری با سایر دسته و حلقات موجود در آن زمان، و حفظ روابط نهایت نیک، حسنه و متداوم الی آخرین مراحل زندگی‌اش با اسماعیلیان مناطق مختلف ایران، موضوعی است که به پژوهش-های ژرفترعلمی و اکادمیک بدون جانبداری و فارغ از جزم‌گرایی و تعصب و واقعبینانه، دارد که به امید قوی در زمینه کارکردها صورت خواهند گرفت.

ابوالمعالی ابن اسد، شخصیت همکار و یار حجّت خراسان در گسترش بینش آزاد اندیشی اسماعیلیسم در بدخشان و آسیای میانه: ابوالمعالی ابن اسد امیر بدخشان، یکی از فرزانه فرزندان دانشمند اسماعیلی سرزمین محبت‌آفرین بدخشان زمین است، که نقش خیلی‌ها بزرگ و سترگ‌ای را در زندگانی شیعیان اسماعیلیه بدخشان افغانستان و تاجیکستان، به ویژه در فرآیند دعوت اسماعیلیسم، اجرا نموده است. موصوف یکی از شخصیت‌های نه تنها عقیدتی بلکه فردی بود با بینش و تفکر ژرف سیاسی، فقیه، متکلم و ادیب توانا بوده که چندین سال امارت مستقل آنجا را داشته و بعد از وی جانشینانش برای مدت‌های مدیدی هر کدام به نوبه خود، در محیط بدخشان حکمروایی کرده و توانستند حکومت نمادین و نمونه‌ای را که بازتاب‌دهنده سیاست و فرهنگ سیاسی خلفای فاطمیان باشد، من‌حیث الگو، در سرزمین پامیرها، عملی سازند. وی با مقاومت معقول و بی‌مانند، در برابر آن ستمکاران، جابران و تکه‌داران عقیده‌ها و باور های اسلامی که در شیرازه فکری سلجوقیان حیات بسر می بردند، قرار می‌گیرد، و از سرزمین مقدس و مردخیز بدخشان شجاعانه دفاع عقلانی و علمی نموده و نبرد زندگی را با افتخار و کمایی آبرو و عزت بی‌پایان به پایان می‌رساند، که تنها می‌خواست رضایت خلق و خدا را برآورده بسازد که محتوا و سیاق عقیدتی اسماعیلیسم را در فرآیند تاریخ ، تشکیل‌دهنده بوده است. او سراسر زندگی‌اش را در راه ترویج، تکثیر و تنویر مذهب و کیش

اسماعیلیسم، تقویت و استحکام ایمان و پهن‌سازی اندیشه‌ها و شیرازه اخلاق عقیدتی و دینی وقف نموده و با قامت رسا و اخلاق شاخص و شامخ آنهایی را که از زمان و مکان درک نداشتند، درس تاریخی و اسلامی آموخت. امیرعلی ابن اسد با ملاحظه بیداد و شرایط فاجعه‌باری که سلجوقیان راه اندازی نموده بودند، امارت مستقل خود را در بدخشان اساس می‌گذارد و بنیانگذار استقلال و آزادی شده و نهضت آزادی‌خواهی را آنجا پیش‌آهنگی می‌کند. در سراسر تاریخ بدخشان در مجموع و در همه دوره‌های تاریخی اسماعیلیه‌های مناطق یاد شده شخصیتی بعد از ناصرخسرو با این ویژگی‌های نظام دولت‌مداری و ساختار اجتماعی کمتر سراغ گردیده است. دوره حیات علی ابن اسد از جهات گوناگون دوران سرشار از حوادث مهم بود، دوره بر دار نمودن حسنک وزیر، دوره تعصب و جزم‌گرایی و پیگرد های متواتر ابوعلی ابن سینا، دوره میله داغ کردن ابوعبدالله رودکی و دوره راندن فردوسی از دربار غزنه و در فرجام به آتش کشیدن کلبه پیر ناصرخسرو، به تاراج بردن همه اموال منقول و غیرمنقول او و فشرده این که زمان نسل‌کشی‌های عام و به ویژه اسماعیلیان در خراسان‌زمین بود. همه این رویدادها، در آئینه تفکر و بینش اندیشمندانه آن امیر بزرگ ریشه کرد و جوانه گرفت و در راستای استقلال سرزمین خود نقش جوانمردانه‌ای را به بازی نشست. این آزادی زیر زعامت خردمندانه وی که از متن جامعه خودی و محیط عزت و آبرو برخواسته بود و آلام و دردهای مردمان سرزمین خویش را نغز می‌دانست و نیازمندی‌های جامعه را شناخته و حساسیت‌های عقیدتی و اجتماعی آن را درک می‌نمود، بدخشان را به مهد فرهنگ، تهذیب، عرفان و ادبیات آزادی‌های عقیدتی و اصلاحات اجتماعی با معیارهای منطقی آن تبدیل کرد و ریشه‌های هر گونه بلندپروازی‌ها، برتری‌جویی‌ها و فرهنگ عدم تساوی میان انسان‌ها را در نطفه خشکانید. علی ابن اسد تنها خویشتن را در محدوده افکار و اندیشه‌های اسماعیلی محدود نکرد، بلکه با برنامه شفاف میهن‌پرستانه همه زمینه‌ها را برای فعالیت‌های همدیگراندیشانه مساعد ساخت و با آغوش باز به سراغ تهذیب همگرایی، حفظ تنوع اندیشه‌های عقیدتی رفته و زمینه آفرینش‌های رنگارنگ و تعدد گرایانه مذهبی را فراخ ساخته بود. دوره امارت علی ابن اسد، فرهنگی سازی بدخشان، فرآیند گسترش اخلاق انسانی، دوره کمک در امر بالندگی جوانه‌های دانش و خرد، و علاوه برآن دوره‌ای است که بدخشان هزاران پناهنده را که همگان از دست دیوهای زنده و تعصب‌گرایان پرخاشگر بی‌استدلال گریز نموده بودند در خود جای داد و فرهنگ و تهذیب عقیدتی و انسان‌سالاری را به نقطه اوج آن رسانید. و باید گفت که در نتیجه موجودیت این شخصیت‌های بزرگ بود که علی ابن اسد توانست یک دنیای مشحون از علم، دانش، تهذیب، و حکومت‌داری را به نحو خیلی‌ها شایسته آن به آفرینش نشیند. سال‌های حکمرانی امیر بدخشان، مصادف است با سرکوب جمعی از اسماعیلیان در آستان‌های غور، غزنه، و بعضی شهر های دیگر، و در این چنین حالت یگانه مکانی که به گونه مستقل بدون درد سر باقی مانده بود، جزیره بدخشان بود که سایر شهرستان‌ها به شمول پار دریا "ماورالنهر"، زیر حاکمیت این جزیره بودند و مرکز کارکردها و فعالیت‌ها در نواحی جنوب، بخش‌های گرم‌چشمه، برخی از مناطق علاقه‌جات شمالی پاکستان، چترال، گلگت، کنجوت، هونزا و کشمیر، الی منطقه تراجمیر بوده و در ناحیه شرقی الی یارکنت، قوقند، سریقول و قاشقر را در بر می‌گرفت و در ناحیه شمالی الی قسمت خوارزم، سمرقند و بخارا را نیز تحت پوشش خود داشت و از امور بلخ باستان، غور و غزنه نیز، وارسی می‌کرد. امیر اسد، یک امیر روشنفکر، جمع‌گرا و سالم‌اندیش بدخشان بوده و بنیان‌گذار نهضت آزادی‌خواهی بدخشان مانند حسن ابن صباح، یکی از چهره‌های نامدار دنیای اسماعیلیسم به شمار می‌رود. به اثر سعی و تلاش داعیان و شخصیت‌های علمی و فرهنگی بدخشانی که همکاران خیلی‌ها خوب امیر بودند، دامنه فعالیت و ترویج افکار و تصورات بینش و کیش اسماعیلیسم را حتی در میان دولتمداران سلجوقی و غزنویان گسترش داده و بیشترین احکام دربار اعلاءالدین حسین سلطان غور پیرو مذهب اسماعیلیه شدند و به اساس فرمایش عباس پرویز در کتاب تاریخ "دیالمه و غزنویان"، سلطان غور را نیز به مذهب خود در آوردند. امارت بدخشان که کارنامه فرزندان پاک‌طینت آن بر تارک زمان می‌درخشید، جایگاه نهضت آزادی‌خواهی و گرایش ملی و مقاومت ملی در برابر حاکمان غزنوی و سلجوقی شده بود. روی این اصل بدخشان بحیث پایتخت جزیره خراسان تبدیل شد، و امیر بدخشان مسئول نظارت بر تمام امور خراسان پهناور گردید. امیرعلاوه بر امور بی‌شمار نظامی و دفاعی، به مسایل پربار فرهنگی نیز بذل توجه فرموده بود، به ویژه در امور دولت‌مداری در زیر ساخت‌های مسایل اجتماعی و عقیدتی به ویژه دعوت کیش اسماعیلیسم نیز نقشی را به بازی نشست. همان بود که در سال‌های (٤٤٥-٤٤١خ. و ١٠٥٣-

۱۰۵۲م)، حکیم دانشور فیلسوف بزرگ، پیر شاه ناصرخسرو که به عنوان حجّت جزیره خراسان در بخش کارهای مذهبی و دعوت اسماعیلیسم توظیف شده بود، بعد از طی نمودن فواصل زیاد و سپری نمودن زمان و مکان زیادی به سرزمین خراسان می‌رسد و به ویژه دره یمگان بدخشان می‌رسد و مورد استقبال صمیمانه امیر بدخشان قرار گرفته و شرایط مساعدی را برایش در راستای زیست و معیشت فردی به شمول سایر کارهای دعوت، تبلیغ و ترویج آئین اسماعیلیسم، فراهم می‌کند. حکیم ناصرخسرو درمحیط زیبا و تعددپسند بدخشان با شخصیت‌های معروف و مشهور و مبلغان نامدار اسماعیلی آن سرزمین که یاران راستین امیر بدخشان بودند چهره‌های چون: ملک جهان شاه، خواجه بشیر، سید سهراب ولی، بابا حیدری، سید محمد مدنی، خواجه سلمان، احمد "دیوانه"، حمیدالدین ضریری، شاه سید محمد محدث... و غیره آشنا می‌شود و برای عملی کردن طرح‌های خویش با آنها تدابیری را اتخاذ کرده و دستورهای لازمی را ارایه می‌دارد. دعوت روشنفکرانه حکیم فرزانه، که در بلخ زادگاهش با مردمان اهل محیط آنجا به نتیجه‌ای نمی‌رسد، و با مقاومت جاهلان، متعصبان و به اصطلاح حاکمان و عالمان دنیا تنها ظاهرپرست و طرفداران نظام سلجوقی مواجه می‌شود. دارو و ندارش تاراج گردیده و خانه‌اش به آتش کشانیده می‌شود. اما در قلمرو امارت بدخشان که همفکران او در حاکمیت قرار دارند، از هر نقطه نظر آسوده خاطر است، او در قیده زیبایی مردم و سرزمین بدخشان را فرشته‌ها و شخصیت‌ها و مسئولین آن محیط رامؤمنین می‌خواند و خویشتن را به نحوی فرمانروای شیعیان بدخشان خطاب می‌کند:

دانی که چون شدم که ز دیوان جدا شدم
ناگاه با فرشتگان آشنا شدم
بر جان من چو نور امام زمان بتافت
لیل‌السرار بودم و شمس‌الضحا شدم
از بهر دین ز خانه براندند مر، مرا
تا با رسول حق به هجرت سوا شدم
شکر آن خدای را که به یمگان ز فضل او
بر جان و مال شیعت، فرمانروا شدم
تا میر مؤمنان جهان مرحبام گفت
نزدیک مؤمنان ز در مرحبا شدم

حکیم فرزانه بلخ در بدخشان مورد احترام و اکرام مردم قرار می‌گیرد و در ضمن امیر بدخشان نیز او را مورد تفقد و عزت قرار داده و پیش‌آمد خیلی‌ها دقیق و ظریفانه امیر باعث خوشنودی هر چه بیشتر از پیش حکیم می‌گردد. او در زمینه اینگونه ابراز نظر نموده است: "امیر بدخشان که معروف است به عین‌الدوله ابوالمعالی علی ابن اسد، یدر دل و هوشیار مغز و روشن ضمیر و تیزفکر و دوربین و باریک اندیش و دارای بینش رأی و قوی حافظه و پاک‌ذهن و پسندیده‌روش، و آنکه دنیا بدو روی داشت و امید در زندگی روزمره و در گاهش رفیع و با وقار در برابر پیروان آئین صداقت و امانت‌داری، و بر ملک و مکنت اسلاف و گذشتگان خویش مالک و حاکم بود." بر بنیاد درخواست و تقاضای امیر بدخشان، پیر بزرگ به نگارش اثر گرانبهای خویش، جامع‌الحکمتین، که در واقعیت امر پاسخی است به پرسش‌های کلامی مجموعه شعری ابوالهیثم جوزجانی شاعر اسماعیلی که در سده چهارم زیست نموده است. ناصرخسرو در این اثر خویش موضوعات بسیاری را مطرح می‌سازد، به ویژه دلایل اثبات صانع و مصنوع، توحید، کمال و جمال خداوند(ج)، جنس و نوع ، تفاوت میان مدرک و ادراک، تناسب جسمانی و یا تناسب جسمانی میان اجناس، نفس و عقل، اثرات اجرام سماوی و فلکی بر نفس و جسم انسان‌ها، معنی و مفهوم ابدیت و انواع آن ..... را مورد بحث قرار داده و کتابش را به امیر بدخشان من‌حیث تحفه، اهدا می‌کند. امیر بدخشان بارها با متفکران و بینش-مندان غیراسماعیلی در باب مسایل کلامی، شرعی، فقهی، فلسفی وغیره، به گونه فعالانه به بحث پرداخته و مسایل چون آزادی و اختیار را نیز مطرح کرده است. و دلیل علاقه مندی امیر به نوشتن موضوعات پیرامون ارایه پاسخ به پرسش‌های

ابوالهیثم به وسیله ناصرخسرو شاید هم روی همین نیازمندی‌ها بوده باشد. محیط عرفانی، سرایش شعر، ادبیات و فرهنگ بدخشان بر امیر آن نیز اثر می‌گذارد و به سرایش اشعار خودی می‌پردازد که نمونه آن را می‌توان در این سروده مشاهده نمود:

فخر دانا به دانش و ادب است
فخر نادان به جامه و سلب است
ادب و دانش از ادیب کنون
خوار هر چند مرد با ادب است
ناکسان پیشگام و کامروا
فاضلان دور مانده این عجب است
سبب این همه نداند کس
جز همان کو مسبب سبب است

شخصیت فرهنگی، ادبی و عرفانی امیر، ناشی از بنیادی‌ترین احساس درونی و فطری، تفکر اندیشه و دیدانداز وسیع و بینش جهانی او است که در راستای تعمیل و تحقق آن بدون تعلل کار می‌کند. شیوه‌های دولت‌مداری او نیز با رویکرد عقلانی او در راستای آفرینش بینش کثرت‌گرایی فکری و باورهای دینی، فرآیندی است که مورد توجه همه دانش‌مندان و دانش‌دوستان بوده و بیانگرمشارکت همگانی و دسته جمعی، تساوی حقوق شهروندی همگرایی و همسویی او را در موارد گوناگون و ابعاد مختلف نشان می دهد که می‌توان به همه نسل‌ها نمونه باشد و آنها را در این راستا به بازآموزی گیرد و از آن من‌حیث شایسته‌ترین اندوخته‌ها در پیشبرد حکومت‌داری، استفاده معقول نمایند. قبلن ذکر نمودیم که شخصیت‌های فراوانی در اطراف حکیم و امیر بدخشان قرارداشته‌اند که هر کدام آنها به نوبه خود، نقشی را به بازی نشسته‌اند که در این قسمت، نباید کارکردها، و فداکاری‌های سید منیر بدخشانی را که از خانواده سید سهراب ولی است، بدست فراموشی سپرد، با وصف آنکه سال‌ها میان زمان زیست شان تفاوت وجود دارد، اما فرهنگ کاری همه یکسان بوده‌اند.

داعی، سید منیر بدخشانی - شغنانی، فرزند سید سهراب ولی

سالها در سفر به سر گشتیم
عاشقانه به بحر و برگشتیم
ظاهر و باطن جهان دیدیم
معنی خاص هر صُور گشتیم
بی خبر طالب همی بودیم
تا که از خویش باخبر گشتیم
آفتاب جمال او دیدیم
باز تابنده چون قمر گشتیم (شاه نعمت‌الله ولی)

سیدسهراب ولی در سرزمین ایران کنونی که در آنزمان از دیدگاه جغرافیای سیاسی که جز خراسانکبیر بود، و از ایران امروزی بعنوان یک کشور مستقل هنوز نامی بر سر زبان‌ها نبود، چشم به جهان کشوده است. روایت است که گویا در سن پنج‌سالگی بیمار می‌شود و درعالمرویا یک شخصیت روحانی در نبود وجود جسمانی به سید سهراب ولی قرین شده و برایش اظهارمی‌کند که طبیب جسمانی و روحانی شما در سرزمین کوهستانی بدخشان که دارای کوه‌های شامخ، دریاهای خروشان، آبشارهای زلال، دشت و دمن پهن، طبیعت گوارا و شفابخش، مردمانصاف‌دل، فرهنگ‌دوست، باصداقت و ایمان، باقول‌وقرار، معتقد و باورمند و انسان‌سالار، قرار دارد. سید سهراب ولی مادامی‌که به سن بلوغ می‌رسد، مبتنی بر رویاهایش مصمم می‌گردد تا سرزمین اصلی‌اش را ترک گفته و با شخصی موسوم به حیدری که به گمان اغلب اسم مستعار بوده و بحیث خادم سید سهراب ولی انجام خدمت می‌نموده، رهسپار کشوری می‌شود که اکنون افغانستان، یاد می‌شود. بعد از آن رهسپار منطقهٔ جُرم بدخشان به ویژه درهٔ یمگان رسیده و خدمت‌گزاری و ملازمت آستان حجّت خراسان و سرزمین ادب‌پرور بدخشان، سید شاه ناصرخسرو، آن

حکیم و دانشمند زمانه‌ها شرفیاب می‌گردد. موصوف در درهٔ یمگان زیر پرستاری حکیم دانا و طبیب معنوی، ناصر خسرو، شاعر و فیلسوف عصرهاقرار می‌گیرد. با رسیدن به کلبه و کاشانهٔ سیدنا از صحت و تندرستی کامل برخوردار گردیده و به مطالعه، تحقیق و خوانش آثار و آفریده‌های پیر مشغول می‌شود که منتج به نگارش صحیفه‌های بزرگ: "۳۶ صحیفه در عقاید دینی، علم یزدانی و آفاق و انفس" می‌شود. ایشان بعد از انجام خدمات شایان در آستان پیر ناصرخسرو، کار و فعالیت‌اش در امرتبلیغ و ترویج ماهیت اساسی عقیده و باور دینی کیش و طریقهٔ شیعه امامی اسماعیلی، به اخذ مقام و مرتبت ماذون اکبر که اصطلاح ویژه‌ای است در سلسلهٔ مراتب کیش اسماعیلی، از طرف پیر بزرگوار مفتخر می‌شود. سال وفات سید سهراب ولی در اسناد و مدارک دست‌داشته موجود نبوده و تنها آنقدر معلوم است که موصوف بعد از وفاتش در منطقهٔ جُرم بدخشان دردرهٔ یمگان در دهکدهٔ موسوم به اُشنگان مدفون گردیده است. قابل یاد آوری است که یکیاز ویژگی‌های زندگی خانوادگی بابا و اجداد سید زمان‌الدین "عدیم" این بوده است که همواره در مناطق مختلف جهت خدمت دینی و عقیدتی به انسان‌ها و دنیای اسلام به لباس درویشی، قلندری و ملنگ منشانه سفر نموده و حقیقت دین و عقیده را تبلیغ و ترویج نموده و در تفکیک دین‌دوستان از دین ستیزان نقش رسالتمندانهٔ شانرا ادا نموده‌اند. زمانیکه هنوز از کشورکشایی‌های امپراتوران جهان نامی نبود، خطهٔ قطغن و بدخشان همواره درآتش اختلافات حاکمان و سرداران نظام و سیستم حکومت‌های ملوک‌الطوایفی می‌سوخت. خوانین و حکام در هر منطقه‌ای که از حاکمیت برخوردار بودند، بر متابعین خودظلم و استبداد را روا می‌داشتند. خانه‌جنگی‌های قومی همواره جریان داشت. اقوام قوی بر ضعفا به تاخت و تاز می‌نشستند و آنها را مورد تاراج قرار می‌دادند. در حقیقت امر یک انقلاب گروهی و قومی با شدت خود جریان داشت. چنین حالات باعث فرار بسا افرادبادانش و شخصیت‌های روحانی می‌گردید. از آنجایی که اخلاف "عدیم" در چنین اجتماعات پر از دشواری‌ها زندگی بسر می‌بردند، گزند حوادث و ناملایمات روزگار آنها رامتأثر می‌ساخت، و بر بنیاد چنین مسایل مجبور به ترک خانه و کاشانهٔ خود گردیده و به مناطق پرامن‌تر، مانند شغنان، اشکاشم، زیباک، واخان، قصد سفر می‌کردند. آنها درمسایل سیاسی- اجتماعی مردمان مداخلت نداشته و همواره در گوشه نشینی معقول و فارغ از هرگونه دسایس دسیسه‌بازان به دعا و ثنای باورمندان و پیروان شان می‌پرداختند. ازدغدغهٔ و کشمکش-های زمانه خویشتن را بدور نگه می‌داشتند و به شیوه‌های درویشی وبی‌طرفی، بحیث سادات منطقه نه تنها زیست داشتند، بلکه اسباب تنویر محیط پیرامون رابا معرفت خویش، فراهم می‌ساختند. درسال ۱۳۰۰ هجری قمری، حکومت‌های ملک-الطوایفی قطغن‌زمین و بدخشان الی مرزهای پامیرات تار و مار گردیده و هر دو طرف دریای آمو زیر سلطهٔ امیرعبدالرحمان خان قرار گرفت. حدود درواز که دو طرف رود جیحون - دریای آمو واقع است زیر تسلط امیربخارا قرار گرفت. اماهنوز هم مردمان مناطق یادشده در حقیقت امر تحت فرمان دو پادشاه قرار داشتند و ازهر دو طرف فرامین و هدایات بدست می‌آوردند. مادامی-که امپراتوری روسیه به رهبری نیکولای روس با لشکر خود از راه فرغانه داخل فلات پامیر شد، دریای آمو اعتبار خط مرزی را پیدا کرد که در نتیجه ساحل شرقی آن مربوط به امیر بخارا شد، و از منطقهٔ پامیر الی منطقهٔ درواز به شمول ساحل غربی آن به حکومت شاهی افغانستان تعلق گرفت. تزارروس با وصف آنکه ساحل شرقی رود جیحون را در ظاهر امر به حکومت بخارا واگذار کرد، اما فرمان‌دهندگان نظامی‌اش با عساکر محدود خود در ناحیهٔ شغنان باقی ماندند و بعدازگذشت چند سال منطقهٔ مذکور را الی پامیر بطور کلی به تصرف خود در آورد. بعد ازبوجود آمدن شوروی، نسبت به وجود آمدن شرایط جدید، خانوادهٔ سید سهراب ولی این تغییراترا بر وفق مراد خود و اسلاف خویش ندانسته و گویا جهت حفظ و حراست عقیده و باورهایدینی‌اش به ترک دیار اصلی خود، اقدام نموده و داخل خاک حکومت شاهی افغانستان، میگردد. بمنظور سپری نمودن مراحل ابتدایی زندگی، در دهکده‌ای موسوم به دهمرغان، ناحیهٔ شغنان بدخشان، مسکن‌گزین می‌شود. اما محیط پیرامون آنجا از نقطهٔ نظرزیست برایش چندان خوش به نظر نمی‌رسد و تصمیم می‌گیرد تا به آستان شیوه که از نقطهٔنظر اقتصادی و مالی تمایز نسبی داشت، رهسپار گردیده ودر آنجا مسکن گزین می‌شود. فشرده اینکه روزگار همواره بر خلاف تمایلات آنها بوده است.

"من، امام سلطان محمد شاه، از طریق نامه هذا، سید منیر فرزند سید محمد قاسم بدخشانی را که سی و هفت (۳۷)، سال عمر دارد، با تصویرش که بازتاب‌دهنده هویت موصوف بوده و نیز گوشه‌ای از این نامه را مزین ساخته است، به حیث نماینده باصلاحیت خود، به مناطق سند، بلوجستان، و منطقه "ماکران، "من حیث مُبَلِّغ و مشنری در امر دعوت اسماعیلی، می-

فرستم و همکاری هرچه بیشتر از پیش جماعت و باورمندان را در زمینه مطالبه دارم." (کراچی، ۵ ماه می، سال ۱۹۲۰م.)
مشنری سید منیرالدین فرزند سید محمد قاسم متخلص به "بدخشانی"، (۱۹۵۷-۱۸۸۲م.)درسال ۱۸۸۲م.، در دهکده روشان- شغنان بدخشان افغانستان دیده به جهان کشوده است. موصوف در میان قوم و مردم خویش به نام سید منیرالدین بیشتر و بهتر شناخته شده است. پدر بزرگ سید منیر بدخشانی، سید محمد قاسم که یکی از شخصیت‌های با علم، دانش، عرفان و فرهنگ زمان و مکان خود بود، از بازماندگان خانواده شخصیت روحانی، صاحب صلاحیت علمی و عرفانی، داعی دوران خود در میان جماعت آسیای میانه، عارف بی‌بدیل، سید سهراب ولی می‌باشد. سید سهراب ولی در زمان خود، من‌حیث کارمند عقیدتی، مشنری و آموزگار حکمت،علم و عرفان معنوی و باطنی به بسا کشورهای جهان، به ویژه کشورهای آسیای مرکزی و جنوبی، جهت تبلیغ، ترویج و تحقق عقیده و باور باطنیان، سفرهای زیادی داشته است. کارکردهای ماندگار او به گونه‌ای بوده است که تا امروز اماکن مقدسه، آستان‌ها، و زیارتگاه‌های خیلی‌ها معروف و مشهور به نام این شخصیت ماندگار و بی‌بدیل، نه تنها در میان پیروان عقیده و باور اسماعیلیان مناطق پامیر جمهوری تاجیکستان، بلکه در میان سایر اقوام و مردمان با ورهای ناهمگون کشورهای ایران، افغانستان، پاکستان، ترکستان تاریخی یا شنکیانک امروزی به ویژه، تاشقرغان، اویغور و کاشغر جمهوری خلق چین، از احترام و اکرام قابل وصفی برخوردار است. باید اذعان نمود که در مورد نظام خانوادگی، و ساختار و تشکیلات و بافت اجتماعی سید منیر بدخشانی معلومات چندانی در دست نیست و به هر منبع و مرجعی که سر زدیم تا بیش‌تر، خوب‌تر و دقیق‌تر و علمی‌تر و مستندتر، در مورد شخصیت فردی و خانوادگی موصوف بنویسیم، طورشاید و باید کامگار نه شدیم، زیرا حتی منابع، سرچشمه‌ها، نهادهای پژوهشی غنامند وابسته به اسماعیلیان، به ویژه انستیتوی مطالعات و پژوهش‌های اسماعیلی لندن، نیز چیزی را در زمینه تا هنوز در اختیار باورمندان نگذاشته است که اسباب اتکای علاقه‌مندان این عرصه را فراهم ساخته بتواند. تنها گفته می‌شود که دانشمند گران‌قدر، دکتور سید جلال بدخشانی که یکی از پژوهشگران نهاد یاد شده می‌باشد، در زمینه نگارشی دارند که با تأسف فراوان در آرشیف و داشته‌های قلمی و الکترونیک کتابخانه انستیتوت اسماعیلی، نیز موفق به دریافت آن نه شدیم. سید منیر بدخشانی، شخصیت روحانی، مشنری حقیقت و راه حقانیت، وافی دین محمدی و پیرو کیش و آئین باطنیه، که تا کنون لذت فهم عرفانی و دانش عقیدتی‌اش در فکر و ذکر باورمندان‌اش که اکثراً در مناطق سند، بلوچستان، علاقه‌جات شمال پاکستان مانند، چترال علیا و سفلی، لگت، هونزا، کریم آباد، غزر، اوچ، گاهکوچ و سایر دهکده‌های خورد و ریزه زندگی به سر می‌برند، زنده و ماندگار است. بر اساس اسناد و مدارک دست‌داشته دانسته می‌شود که آبا و اجداد سید منیر بدخشانی، یک زمانی از سرزمین خراسان به ویژه (ایران کنونی)، به مناطق پار دریا آمده و زندگی شان را در آنجا تا زمانی به پیش برده‌اند و بعدها روی دلایل معین و نامعین، به مهاجرت‌ها، و پناهگزینی‌ها، دست یازیده‌اند که بعضاً جبری و تا حدی هم اختیاری، به ویژه بخاطر، اشاعه، استقرار، گسترش و استحکام عقیده و باور باطنیه، صورت گرفته است. مادامی که مشنری سبزعلی، به تاریخ ۳۱ماه اکتوبر سال ۱۹۲۳، جهت انجام وظیفه و انتقال پیام حضرت امام سلطان محمد شاه به جماعت آسیای میانه، رهسپار آن دیار گردیده است، در یکی از یاد داشت‌های شان، به ویژه (سفرنامه مشنری سبزعلی)، که به زبان انگلیسی در سایت‌های: "مواریث فرهنگی اسماعیلی"، "اسماعیلی نت"، "و وب سایت انستیتوت مطالعات اسماعیلی لندن"، اقبال نشر یافته است، ذکر شده است که پیر موصوف با یک تن از برادرن سید منیر بدخشانی که من‌حیث موکی (پیر- خلیفه) در ناحیه روشان - شغنان بدخشان جمهوری تاجیکستان ، در آن زمان ایفای وظیفه می‌نموده است، ملاقات کرده است. لطفاً به متن انگلیسی، "مشنری سبزعلی در بدخشان"، مراجعه نمائید.سید منیر بدخشانی در قدم نخست تعلیم و آموزش ابتدایی را در خانه و کاشانه‌ی پدری‌اش به آموزش نشست و بعد، پدر بزرگش موصوف را به آموزش زبان عربی، دری، و تا حدی زبان روسی که در آن زمانه‌ها در قلمرو و حاکمیت زیر تصرف شوروی سابق، خیلی‌ها معمول بود، بیشتر از پیش مورد تشویق و ترغیب قرار داد. بعد آن به تعلیم و آموزش ژرفتر امور اسلامی، عمکرد بر طریقه و عقیده، شریعت، حقیقت، طریقت و معرفت، پرداخت و همه آثار و آفریده‌های ادبا، شخصیت‌های عرفانی و فرهنگی کلاسیک مانند: حافظ، سعدی، عطار، ناصرخسرو، کاشانی، سلمان فارسی، اقبال، حضرت بیدل، قاآنی، کسایی مروزی، شمس، حمید الدین کرمانی، حسن صباح، مؤید فی‌الدین شیرازی، جامی، نسفی، و

همه آثار ناصرخسرو، به ویژه وجه دین(هویت عقیدتی، عرفانی و باوری‌های اسماعیلی)، خوان‌الاخوان، سفرنامه و دیگران را خیلی‌ها نغز و ژرف به خوانش گرفته است.سید منیر بدخشانی روزهای نوجوانی و جوانی‌اش را در کشور ایران سپری نموده است، که در آن وقت به نام ایران کشوری وجود نداشته است، بلکه به نام پارس یاد می‌شد و نام ایران در سال 1347م.، در نتیجه پیشنهاد سفیر کبیر پارس (فارس به زبان عربی) توظیف در کشور آلمان، به ایران مسمی گردید. موصوف در ایران با یک تن از داعیان اسماعیلی موسوم به فدایی خراسانی، (وفات سال ۱۹۲۵م.) معرفت حاصل می‌کند، و تا حدی که شرایط و امکانات دست‌داشته آنجا، وی را یاری رسان بود، از اندوخته‌های خراسانی و سایر شخصیت محیط پیرامون اسماعیلیان، بهره‌مند گردیده است. سید منیرالدین بدخشانی، در سال ۱۸۹۹م.،که۱٦ سال عمر داشت، با پدر بزرگش سید سهراب ولی، رهسپار بمبی - هندوستان شد و برای اولین بار توانست در منطقه "وادی"، به دست‌بوسی امام وقت، حضرت امام سلطان محمد شاه برسد. بر اساس استناد برخی از دانشمندانی که در انستیتوت مطالعات اسماعیلی مشغول تحقیقات و پژوهش هستند، اظهار می‌نمایند که کتابی از سید سهراب ولی به نام "الناظرین"، به نگارش گرفته شده است که به ۳٦ صحیفه تقسیم می‌شود. از این سبب برخی‌ها بر این عقیده هستند که گویا نگارش کتاب یاد شده بر بنیاد بینش ناصرخسرو که در اثر "شش فصل"، شان بازتاب گردیده است، به نگارش گرفته شده است. امام بعد از پذیرش سید منیر بدخشانی این چنین هدایت می‌دهد: "شما باید من‌حیث مشنری من در راستای دعوت، انتشار و استحکام کیش و آئین اسماعیلی، به من خدمت گزاری نمائید". این بود که سید منیر بدخشانی بعد از سپری شدن زمان وخدمات معین به امام و به جماعت، در قطار مشنری‌ها، و داعیان معروف، صادق، و باعاطفه قرار گرفت.موصوف بر اساس هدایت امام، نخستین شخصیت روحانی و عقیدتی بود که از مناطق، هونزا، چترال، گلگت و کشمیر دیدن بعمل آورد و فعالیت‌های خیلی مؤثر و ماندگار را در مناطق یاد شده به سر رساند. بر اساس کارکردهای نهایت مؤثرش، امام سلطان محمد شاه، موصوف رابه مصر، عراق، و یمن، فرستاد تا بتواند دست‌نویس‌ها و نسخ خطی آثار و آفریده‌هایی را به جستجو و پژوهش ژرف‌تر نشیند که در مورد کارکردهای فاطمیان، کیش و آئین اسماعیلیسم، به رشته تحریر در آمده بودند. بدخشانی توانست که پژوهش گسترده‌ای را در زمینه‌های پالیسی‌های اداری و نظام حکومت‌داری اسماعیلیان و سایر اسناد و مدارک مورد نیاز را با خود به هندوستان انتقال داد، که خیلی‌ها مورد پسند و مسرّت امام سلطان محمد شاه، قرار گرفت.

سید منیر بدخشانی، در سال ۱۹۱۲م.، من حیث عضو اصلی دفتر مرکزی موسوم به "دفتر رسالت کاری برای بمبی"، که بعد به "کلوب احیای مجدد و آفرینش"، مسما گردید، من‌حیث آموزگار زبان و ادبیات فارسی- دری برای واعظین و مشنری‌های کشور هندوستان و مناطق همجوار ایفای وظیفه می‌کرد. سید منیر بدخشانی با وصف آنکه یک دانشمند بود، من‌حیث یک سخنور نهایت عالی نیز باعث جلب و جذب فکر، ذکر، ذهن، دل و احساس شنوندگان می‌شد. به تاریخ دهم اپریل سال ۱۹۲۰م.، امام سلطان محمد شاه برای یک سفر۲۷ روزه، وارد کراچی شدند. اما قبل از آنکه دو باره به بمبی برگردند، سید منیر بدخشانی را جهت تبلیغ و ترویج امور دینی و عقیدتی، به مناطق، سند، بلوچستان و ناحیه "ماکران"، بخاطر کار جدّی در میان دسته‌نژاد تباری موسوم به "ذکری- ذکریه"، فرستاد و نامه‌ای را هم با محتوی و سیاق زیرین، ضمیمه ساختند تا برای مردمان آنجا برسد و ایشان با سید منیر بدخشانی همکاری دقیق نمایند:"من، امام سلطان محمد شاه، از طریق نامه هذا، سید منیر فرزند سید محمد قاسم بدخشانی را که سی وهفت (۳۷)، سال عمر دارد، با تصویرش که بازتاب دهنده هویت موصوف بوده و نیز گوشه‌ای از این نامه را مزین ساخته است، به حیث نماینده باصلاحیت خود، به مناطق سند، بلوجستان، و منطقه ماکران، من‌حیث مُبَلِّغ و مشنری در امر دعوت اسماعیلی، می‌فرستم و همکاری هرچه بیشتر از پیش جماعت و باورمندان را در زمینه مطالبه دارم." (کراچی، ۵ ماه می، سال ۱۹۲۰م.)امام سلطان محمد شاه جهت شناسایی بهتر و بیش‌تر سید منیر بدخشانی توسط مردم محل و منطقه تصویر شان را نیز روی برگه نامه ارسالی شان برای جماعت و سایرین، نصب فرموده بودند که فعلاً با وصف تلاش‌های خیلی‌ها ممتد، موفق به دستیابی آن نشدیم. به امید اینکه اگر دوستان، خویشاوندان، اقارب و یا سایر پژوهشگران و علاقه‌مندان بدخشانی، دسترسی داشته باشند، بدون تردید با همه ما سهیم خواهند ساخت. امام سلطان محمد شاه بدخشانی را به مسؤلیتی مؤظف ساختند که در آن زمانه‌ها خیلی‌ها دشوار، مشحون از

خطرات و از نقطه مادی و مالی کاملاً طاقت فرسا بود. سید منیر در زمینه کاری‌اش با بسا دشواری‌ها سر دچار گردید، اما چون عقیده و ایمان راسخ داشت هر گونه دشواری و شرایط نامساعد محیطی و مخالفین خود را با پیشانی باز، خرد و منطق رسا، مرفوع می‌ساخت. بدخشانی به رسالت کاری و عقیدتی‌اش در مناطق، "توربات"، لسبیله"، "مکران"، "گوادر"، "مسکات"، "پاسانی"، و"اورمادا"، ادامه داد. در نتیجه این گونه کارهای از خودگذرانه، فلسفی و منطقی، توانست یکی از باشندگان سر شناس منطقه "اور مادا، موسوم به کریم‌داد را که دارای پیروان خیلی‌ها زیاد در میان خانواده‌های "ذکری"، به ویژه خانواده-های عالیجاه دل‌مراد خان سنجر، علی بلوچ، صالح محمد جواد، و عالیجاه نورالدین، که به منطقه کراچی جهت بودوباش مقیم شده بودند، به آئین اسماعیلی در آورد. سید منیر بدخشانی یکی از چهره‌های سرشناس در راستای تبلیغ، ترویج، اشاعه و گسترش عقیده و ایمان باطنی بوده و به نسبت کارهای نهایت مؤثرش توسط امام سلطان محمد شاه، در سال ۱۹۲۵م.، به شرق افریقا فرستاده شد تا کار با جماعت را به پیش ببرد. همچنان در سال ۱۹۳٦م.، بار مجدد یک جا با عالیجاه علی بایی نانجی، من‌حیث هیأت کنترول و بررسی امورعقیدتی و دینی، به شرق افریقا فرستاده شد. سید منیر بدخشان پیر سبزعلی را در کارهای تبلیغات دینی و عقیدتی در بمبئ و کراچی، در میان پیروان و سایر انسان‌های محیط پیرامون شان، یاری و همکاری می-نمود. بر اساس اقوال برخی‌ها، چنین گفته می شود که سید منیر بدخشانی مشنری سبزعلی را در سفر آسیای میانه، به ویژه مناطق پامیر و بدخشانات، همراهی نموده است. سید منیر بدخشانی، یک مُبَلغ آگاه، دانشمند، و یک اسماعیلی متعهد، وفادار به نظام باطنیه بود. موصوف آنقدر به کارزار تبلیغاتی، مصروف شده بود که حتی زمینه ازدواج برایش مساعد نه شده بود، و الی آخرین مراحل زندگی‌اش من‌حیث یک روحانی متعهد مجرد، باقی ماند. امام سلطان محمد شاه بخاطر کارهای بی-نظیرش، موصوف را در سال ۱۹۵٤م.، با لقب "مشنری ومبلغ رضاکار متعهد و صادق" مفتخر ساخته و مورد نوازش پدرانه و-مادرانه قرار داد. سید منیر بدخشانی، روز پنجشنبه، هشتم ماه اکتوبر سال ۱۹۵۷م.، در شهر کراچی، دیده از جهان فروبست. موصوف به نسبت مصروفیت‌های کاری و تبلیغی، موفق به نگارش کتب نه شده است، اما با وصف آنهم دو اثر خیلی‌ها خوب از ایشان به ودیعه گذاشته شده‌اند که یکی زیر عنوان، "گلدسته فلسفه"، که در سال ۱۹۵۸م.، در شهر کراچی پاکستان اقبال چاپ یافته است، و بر مبنای قول یکی از پژوهشگران اداره طریقه بورد کراچی، در کتابخانه آن نهاد جنساً موجود هست. در منابع نه چندان معتبر و تا حدی خصوصی، اظهار می‌شود که دو تن از شخصیت های دیگری: به نام‌های سید منیر حسین "گیلانی"، و سید حسین "ولی"، که نه تنها اسما و تخلص شان تا حدی با هویت خانوادگی سید سهراب ولی، و به ویژه سید منیر بدخشانی، در قرابت و شباهت خیلی‌ها زیاد هستند، بلکه کارکردهای فرهنگی، سیاسی و اجتماعی آنها نیز تا حدی با ویژگی‌های این خانواده دارای همخوانی است، که اینک جهت وضاحت بیشتر و هم کمی به منظور تحلیل و تجزیه زندگی شخصیت‌های یاد شده و هم‌آهنگی خانوادگی میان شان، به شرح مختصر زندگی شان می‌پردازم: سید منیر حسین " گیلانی"، یکی از شخصیت‌های معروف سیاسی و اجتماعی در کشور پاکستان است که زندگی‌اش را در راستای مبارزه برای دموکراسی، عدالت اجتماعی و حقوق انسانی، به ویژه تساوی حقوق زنان، سپری نموده است. موصوف در مقامات بلند پایه دولتی و حکومتی نیز کارکرد هایی داشته است. موصوف بخاطر اشاعه، پخش و استقرار نظام دموکراتیک و انسان‌سالار، چندین‌بار از طریق نظام‌های آشوبگر پاکستان، به ویژه سیستم استخبارات، به زندان افکنده شده است. بعد آن که جنرال ضیأالحق بر سر حاکمیت آمد، برای ملت و مردم پاکستان وعده انتخابات آزاد و دموکراتیک، مطبوعات آزاد، تساوی حقوق شهروندی، تشکیل احزاب سیاسی و دموکراتیک، و ساختار نظام مستقل داوری و قضاوت را سپرد، اما همه مسایل تنها در برگه‌های کاغذ و طرح‌ها باقی ماند، و هیچ کاری در زمینه صورت نگرفت، و به عوض آن نظام دیکتاتوری خشن و مردم‌ستیز به وجود آمد. بخاطرعدم اعتنای رژیم دیکتاتوری نظامیان پاکستان، احزاب سیاسی، ائتلافی را بر خلاف حکومت سازمان‌دهی نمودند، که نقش سید منیر حسین گیلانی در آن خیلی‌ها برازنده و نقش‌آفرین از دید گاه سیاسی بود. از همین سبب بود که سید منیر حسین گیلانی، بازداشت و به زندان افگنده شد. هنگامی که نظام ائتلاف مردمان دموکراتیک در اواسط سال های ۱۹۹۰م.، تأسیس یافت، که از "حزب مردم پاکستان"، حزب " تحریک استقلال"، و حزب "تحریک نفاذ فقه جعفری"، " دسته مسلم‌لیک"، به ویژه دسته آقای قاسم، و "حزب قومی پشتون‌خواه"، تشکیل گردیده بود، سید منیرحسین گیلانی، در

امر استحکام گونه‌های هر چه بهتر و دموکراتیک آن، سهم خارق را بدوش داشت. بعدها سید منیر حسین گیلانی، در سال ۱۹۹۶م.، به تأسیس حزب خودی به نام "جبهه دموکراتیک اسلامی"، عملاً اقدام نمود، و همواره بر خلاف نظام‌های دیکتاتوری به منظور ایجاد و استقرار حاکمیت انسانی وعدالت‌پسند، به مبارزه خود ادامه می‌داد. سید منیر حسین گیلانی، با ذوالفقار علی بوتو، میانه‌ای خوبی داشت، از همین سبب بود که با برگشت مجدد بی‌نظیر بوتو، بخاطر ادای احترام به پدرش، میل داشت تا با وی نیز در راستای استقرار حاکمیت دموکراتیک همکاری نماید، اما بعد از مدت زمان معین مشاهدات و بررسی‌ها، خویشتن را از حلقه بی‌نظیر دور ساخت، و هنوز هم به مبارزه خویش درمیان مردمان مناطق سند، بلوچستان، و حیدر آباد ادامه داده و همواره بر خلاف سیاست پاکستان در برابر افغانستان بود، و همیشه سعی می‌ورزید ، مناسبات ایران و پاکستان را هر چه معقول‌تر و بهتر از پیش سازد.

سید حسن ولی: در یکی از دهکده‌های کشور ایران به نام "نیاک"، مزاری است که آستان متبرکه و منوره، فیض آثار بارگاه یزدانی و نورانی، از سید حسین "ولی"، یا بهتر گفته شود، درویش صادق، متفکر و اندیشمند عالم حقیقت و حقانیت، تاج-الدین سید حسن ولی، و آرامگاهی است از برادرش، درویش سید علی، و قبری دیگری از یکی از دراویش و اساتید، حضرت سید حسن ولی، سید سهراب ولی که آرامگاه این بزرگواران، در زمانه‌های ناهمگون به بازسازی گرفته شده‌اند و در میان مردم از تکریم و تقدیس خیلی‌ها عالی، برخوردار هستند. صندوق چوبین مرقد درویش سید حسن ولی را پوشانده است که بر برنده شرقی آن این عباره‌ها نوشته شده اند. " نذر کرد امیر اعظم امیر حسین امیر داؤد و درویش تاج‌االدین سید حسن ولی، مسجدی بزرگ تازه ساز بود که رختخواب‌ها و سماوارهای متعددی جهت رفع دشواری‌های زوار و پارسایان، وقف این مسجد کرده‌اند. درویش تاج‌الدین سید حسن ولی خود، از پارسایان و عارفان محیط و منطقه به شمار می‌رفته است، و از دودمان همین گروه بوده است، که موصوف را ولی یا ولی‌الله خوانده‌اند، و به چنین صفت او را متصف نموده‌اند:

"سرکار با برکات تقوی شعاری سالک راه یقین خداوند و مخدوم سلالةالزهاد و العباد حضرت مفخر العرفا والفقرا والصالحین قدوة الفقرا، قطب‌العارفین‌السالکین و المحققین زبدة المشایخ والصلحاء و المتشرعیین والمتورعین تاج‌الملت والحق والدین افتخار والمتورعین قدوةالعارفین والسالکین الخصوص بنظر رب‌العالمین درویش حسن ابوالحسین." سید حسن ولی، مالک روستای نیاک بوده و به گواهی اسناد و مدارک‌دست داشته، زمین و باغ‌های و چراگاه‌های زیادی را خریداری نموده و همواره از آن طریق در خدمت انسان‌ها، مسافران و نیازمندان قرار داشته است. یکي از وجوه مصارف موقوفات درویش حسن ولي "اطاق سرا" که هر کسي به قريه نياك مي‌آمده، سه شبانه روز در آنجا سکنی می‌گزید و مهمان آستانه مبارکه بوده است. مرحوم تاج الدین سید حسن ولی، پسر حسن، پسر پیرزاد، پسر حسن، پسرعبدالله، پسر تاج‌الدین لطف‌الله، پسر فضل‌الله، پسر محمد، پسر حمزه، پسر ابن‌الهول محمد، پسر حمزه سراهنك، پسر علی، پسر زید، پسر عبدالرحمن شجری، پسر قاسم، پسر حسن، پسر زید، پسر امام حسن مجتبی علیه السّلام، پسر امام علی علیه‌السلام می‌باشد. سید حسن ولي در۷۲ سالگي درگذشته است، و آثاری هم از موصوف که نمایندگی از افکار، بینش و تصورات عقیدتی‌اش، نماید، در دسترس نداریم. به امید پیروزی، بهروزی و همکاری دوستان در زمینه‌های یاد شده.

بنازم جان روح افزای سیّد
بنازم صورت زیبای سیّد
همه اسرار او دارد کماهی
بنـازم آن دل دانای سیّد
توان دید آفتاب هر دو عالم
به نور دیده دانای سیّد
سر افرازی کنی در دین و دنیا
گرت در سر بُود سودای سیّد
به نزد همت ما هفت دریا

بود یک قطره از دریای سیّد
دو چشم نعمت‌الله نور از او دید
که باشد روز و شب مأوای سیّد (شاه نعمت‌الله)

دیدانداز تاریخی بدخشان افغانستان:بدخشان منطقه‌ی قدیمی است در دره علیای آمودریا (جیحون)، آمو دریا در این دره به رودپنج شهرت فراوان دارد و بلندترین قسمت آن در افغانستان، به نام دالان و یا کریدور واخان خوانده می‌شود. هنگام تعیین مرزهای بین‌المللی در اواخر سده سیزدهم/ نوزدهم، کاریدور درازی در مجاورت رود واخان، که الی مرز چین امتداد دارد، به سرزمین افغانستان واگذار شد تا قلمرو امپراتوری هندبرتانوی را از زمین‌های زیر نظارت روسیه تزاری در آسیای مرکزی جدا سازد. درّه‌های عمیق آمودریا و ریزابه‌های آن، در کرانهٔ چپ رود کوکُچه و در کرانهٔ راست رود پامیر که مرز افغانستان و جمهوری تاجیکستان را در مشرق دالان واخان تشکیل می‌دهد؛ رود غُنْد (گونْت) که قسمت علیای آن به «علی شور» موسوم است؛ و رود بارتَنگ که در نواحی نزدیک به سرچشمه‌هایش به مرغاب، و در مرتفع‌ترین قسمتش به دریای سفید (آقسو) معروف است در میان کوه .سنگ‌های فلات پامیر، ارتفاعات کوهستانی عظیمی که ملتقای هندوکش، قراقوروم و کونلون شان است، احاطه شده است.ساختار کوه قطعاتی از سنگ‌های زیرزمینی دورهٔ پرکامبرین و توده‌های خاراسنگ متعلق به دوره‌های مختلف، در میان طبقات بالایی چینه های بازمانده از عصر مزوزوئیک پراکنده است. میانگین ارتفاع این ناحیه، بین سه تا چهارهزار متر است، و برفراز آن کوه .سنگ‌های برج‌مانند عظیم پوشیده از یخ قرار گرفته که میانگین ارتفاع آنها پنج تا شش‌هزار متر است. ارتفاع برخی از قلل کوه‌ها در شمال تاجیکستان به بیش از هفت‌هزار متر می‌رسد (ارتفاع قله‌ای که در حکومت شوروی کمونیسم خوانده شده، در رشته کوه‌های آکادمی علوم۷,٤۹۵ متر، و ارتفاع قله‌ای که لنین نامیده شده در سلسله‌جبال ترانس‌آلایی، ۱۳٤,۷ متر است). ارتفاع کوه‌های هندوکش نیز در مرز افغانستان و پاکستان به بیش از هفت‌هزار متر می‌رسد (قلة کوه نوشاخ در این رشته کوه‌ها۷,٤۸۵ متر است). از حوضه کوکچه تنها از تنگ‌های بسیار پرشیب می‌توان به نورستان (کافرستان) و درّهٔ پنجشیر رسید. (ارتفاع تنگ انجمن که به پنجشیر ٤,٤۰۰ متر می‌رسد، و ارتفاع چندین تنگ دیگر در راه نورستان، حدود ٤,۵۰۰ متر است). این سرزمین مرتفع آب و هوای بسیار سخت دارد، میانگین دمای دشت های فلاتی شکل پامیر، در دی‌ماه حدود ۲۰ درجه سانتی‌گراد زیر صفر، و در تیرماه حدود ۱۰ تا ۱۲ درجه سانتی‌گراد است. سردترین دما در زمستان به کمتر از ۵۰ درجه سانتی‌گراد زیر صفر می‌رسد. میزان بارندگی سالانه در ارتفاعات رو به مغرب یا شمال‌غربی به ۸۰۰ تا ۵۰۰,۱ میلی‌متر نیز می‌رسد. در دشت‌های محصور پامیر به کمتر از ۲۰۰ میلی‌متر و در حوضهٔ آقسو به کمتر از ۱۰۰ میلی‌متر کاهش می‌یابد که همین امر مرتفعات نامبرده را به صورت بیابان درآورده است. در بستر درّ جیحون که حدود ۳۰ تا ٤۰۰ متر ارتفاع دارد، و نیز در درّه‌های ریزابه‌های فرعی جیحون، آب‌وهوا گرم و نیمه‌صحرایی یا استپی است اما در نواحی میانه‌ای این درّه‌ها آب‌وهوا از دمای معتدلی با باران بالنسبه فراوان برخوردار است؛ در فیض آباد، مرکز بدخشان افغانستان میانگین دمای هوا در دی‌ماه۰/۱ درجه سانتی‌گراد و در تیرماه ۲٦/٤درجه سانتی‌گراد است. میزان بارندگی سالانه در آنجا به ۵۲۱ میلی‌متر می‌رسد. در میانهٔ استپ‌های گرم پایین این درّه‌ها و بیابان‌های سردِ ارتفاعات آنها، کمربندی از جنگل‌های طبیعی وجود دارد که بیشتر درختان آن از تیرهٔ مخروطیان یا سروهای کوهی است. پهنای این جنگل‌های کمربندی در مغرب به حدود هزارمتر می‌رسد، و در درهٔ کوکچه ۵۰۰,۱ متر است؛ و هرچه به طرف مشرق پیش می‌رود اندازهٔ آن افزایش می‌یابد و سرانجام در قسمت علیای درّهٔ واخان و پامیر، به سبب خشکی، ناپدید می‌شود. درختان جنگل‌های اولیه تقریباً در همه جا قطع شده است. بنابراین، فعالیت‌های کشاورزی تنها در درّه‌ها تمرکز یافته است که جویبارهای جاری از یخچال‌های طبیعی، زمین‌های زراعتی آنها را آبیاری می‌کند. در برخی از نواحی مرتفع پامیر، که ارتفاع آنها به ۳,۰۰۰ تا ۵۰۰,۳ متر می‌رسد، فعالیت‌های دامداری نیز امکان دارد. جمعیت بدخشان از اقوام مختلف تشکیل شده است و به لحاظ گذشتن جادهٔ ابریشم از آن و مهاجرت اقوام مختلف بدانجا، به نمایشگاهی از نژادها و زبان‌های گوناگون تبدیل شده است. بیشتر جمعیت آن از تاجیک‌های فارسی زبان تشکیل یافته است که عمدتاً در حوضهٔ کوکچه و نواحی دَرْواز (نسی در طرف افغانستان، در پیچ‌وخم‌های شمال‌غربی رود جیحون، به سر می‌برند. در سراسر بدخشانِ افغانستان، تاجیک‌ها بر دیگر قوم‌ها، از حیث جمعیت برتری دارند. گروه‌هایی از

اقوام قدیم‌تر در قسمت بدخشان تاجیکستان، به تاجیک‌های کوه‌نشین یا تاجیک‌های پامیر، و نزد همسایگان تاجیک خود، به غَلْچَه مشهورند. اینان به زبانهای ایرانی شرقی گفتگو می‌کنند و به چندین گروه قومی تقسیم شده‌اند: شُغْنی‌ها در حوضهٔ غند (گونت) و خُرُگ (خُرُوک/خاروغ)؛ روشانی‌ها در ناحیهٔ روشان در مجاورت جیحون؛ بارْتَنْگ‌ها که همگی به گویش‌های نزدیک به هم (فارسی قدیم) سخن می‌گویند و بزرگترین گروه قومی این منطقه، و ظاهراً سه‌چهارم کل غلچه‌ها را در خاک تاجیکستان، تشکیل می‌دهند؛ واخی‌های درّه واخان که عدّهٔ آنها به حدود یک‌پنجم کلّ جمعیت این اقوام می‌رسد و تقریباً نیمی از ایشان در افغانستان ساکن‌اند؛ یازْغلامی‌ها که عدهٔ آنان به چندهزار تن می‌رسد و تقریباً در سیزده روستا در درّه‌ای به همین نام در شمالِ روشانِ تاجیکستان، به سر می‌برند؛ اِشْکاشِمی‌ها که تعداد آنان با افراد گروه‌های زیباکی و سنگلیچی، به چندهزار تن می‌رسد و به طورعمده در افغانستان، در نزدیک جایی که رود جیحون به سوی دالان واخان می‌پیچد، به سر می‌برند؛ قوم ونجی که دردره ونج در شمالی‌ترین منطقه تاجیکستان زندگی می‌کنند. این قوم، حدود یک قرن است که به زبان مادری شان تکلم نمی‌کنند و اکنون در قوم مُنجی، همسایهٔ تاجیکستان که در درّه مُنجان (کوکچه علیا) در افغانستان به سر می‌برند، ادغام شده‌اند. نزوای زبانی اقوام پامیر با بروز مذاهب گوناگون همراه شده است. بیشتر این قومها به مذهب شیعهٔ اسماعیلی، که کیش ناصرخسرو (۴۸۱-۳۹٤) شاعر بزرگ و دانشمند نامدار خراسان‌زمین، گرویده‌اند و به فرقهٔ نزاری وفادار مانده‌اند. اما اقوام ونجی و یازغلامی در دهه دوم قرن هشتم به مذهب تسنّن بازگشته‌اند و اکنون با سرعت در حال اختلاط با تاجیک‌ها هستند. اقلیت کوچکی از بارتنگی‌ها نیز مذهب تسنّن دارند. هیچیک از زبان‌های پامیر رسم‌الخط ندارند؛ کوشش مقامات شوروی سابق برای تبدیل زبان شُغنی‌ها به زبان ادبی جا نیفتاد. زبان تمدن، تاجیکی (فارسی) است که با خط سیریلیک نوشته می‌شود. میان تاجیک‌های پامیر (غَلچَه) و تاجیک‌ها به معنای اخص، در زمینه‌هایی چون شیوهٔ زندگی، فرهنگ مادّی و سازمان اجتماعی اختلاف مهمی وجود ندارد (کوسماول ، ص. ۹۹-۹۷). در کوه‌پایه‌هایی که امکان کشت هست، دیم‌کاری دارند. دامداری با کوچ‌های کوتاه‌مدت نیز در آنجا رواج دارد. علاوه بر تاجیک‌ها گروه‌هایی از ازبکان در منطقهٔ بدخشان زندگی می‌کنند. از قرن سیزدهم، پشتون های غِلزایی، نخست به صورت چادرنشین و سپس نیمه‌چادرنشین، به همین نواحی آمده‌اند، و گروه‌هایی از اقوام قرقیز نیز در این منطقه مستقر شده‌اند. نخستین بار، نام بدخشان در منبعی چینی (هوان تسانگ، قرن اول /٦٢٩)، به صورت پو.تو.چانگ .نا، آمده است. سابقه منطقهٔ بدخشان از دیرباز از مراکز تجمع قوم ایرانی بوده، و به لحاظ کوهستانی بودن، کمتر پای جهانگشایان بدانجا رسیده است. نام آن در اوایل دورهٔ اسلامی ، در کتاب‌های جغرافی‌دانان مسلمان آمده است. این منطقه در دورهٔ اسلامی شهری هم به نام بدخشان داشته است. به نوشتهٔ یعقوبی (ص. ۲۸۸)، بلخ در اواخر قرن سوم، هفتاد و چهار منبر در شهرهایی که چندان بزرگ نبودند داشت؛ مانند شهر بدخشان. ابن فقیه(ص.۳۲۲-۳۲۱) می‌نویسد: ربع سوم خراسان که در مغرب نهر جیحون قرار دارد، فاصله‌اش تا جیحون هشت فرسخ است. به نوشتهٔ اصطخری، بدخشان در نیمهٔ اول قرن چهارم، از نواحی بلخ و «اقلیمی است که شهرها و روستاها دارد و قصبه مرکزش را بدخشان می خوانند... از بدخشان لعل خیزد و لاژورد و در این کوه‌ها معدن‌هاست و مشک بسیار افتد به بدخشان» (۱۳٦۸ ش، ص.۲۱۹-۲۱۷). همو می‌نویسد: شهر بدخشان از شهر مَنْگ کوچکتر است و مناطق روستایی بزرگ و آباد و پرنعمت دارد و انگورستان‌ها و جویبارها دارد و در سمت غربی آن رود جَرْیاب (شاخهٔ اصلی جیحون) جاری است (۱۹٦۷، ص.۲۷۹-۲۷۸). به نوشتهٔ مسعودی (ص.٦٤)، رود گَلِف یا جیحون آغازش در اقلیم پنجم آن سوی رباط معروف به بدخشان است که تا بلخ بیست روز راه است و انتهای ولایت بلخ همانجاست. به گفتهٔ ابن حوقل (ص. ٤۲۸) رشته کوه کوچکی نیز از بدخشان به سوی پایین امتداد دارد که در آن الطایقان (طالقان) و وَرْوالیز قرار دارد و تا خُلْم امتداد می‌یابد. از بدخشان بیجاده (سنگی شبیه به یاقوت) خوب و سنگ‌های قیمتی که در زیبایی مانند یاقوت است به رنگ‌های گلی و اناری و سرخ و شرابی به دست می‌آید (همان، (ص. ٤٤۹). همو می‌افزاید: وَخْش و خُتَّل به دو ناحیه وَخّان(واخان) و شُقنیّه (شُقنان) محدود می‌شود که جایگاه کافران است و از آنها مُشک و برده صادر می شود. در وَخّان کانهای متعدد، از جمله نقره وجود دارد (همان، ص. ٤۷٦) و راه ختّل به صفانیان از گذرگاه بدخشان از روی رود خرباب (جریاب) می‌گذرد و از بدخشان تا مَنْگ شش مرحله راه است (همان،ص. ۵۱۸) و فاصله الطایقان تا بدخشان نیز هفت روز راه و از بلخ تا بدخشان سیزده منزل راه است (همان، ص. ٤۵۷، ٤۵٤).

صاحب حدودالعالم (ص. ۱۰۵) دربارهٔ بدخشان می‌نویسد: «شهریست بسیار نعمت و جای بازرگانان و اندر وی معدن سیم است و زر و بیجاده و لاجورد و از تبت مشک بدانجا برند». به نوشتهٔ مقدسی، بدخشان از رستاق‌های بلخ محسوب می‌شد، و بر مرز ترکستان، بالای طخارستان قرار داشت (ص.۳۰۳، ۲۹٦). کاروانسرایی آبرومند و دژی از (ساخته‌های) زبیده (همسر هارون) دارد که شگفت‌انگیز است (همان، ص.۳۰۳؛ دولتشاه سمرقندی، ص. ۳٤۷). در معادن آنجا گوهری یاقوت مانند و سنگ فتیله یافت می‌شود که مانند گیاهِ بَردی در آتش نمی‌سوزد و هنگامی که آن را در روغن نهند، مانند فتیله روشن شود و از آن کاسته نشود و وقتی از روغن بیرون آرند و ساعتی در شعله های آتش نهند دوباره مانند گذشته پاک شود. از آن خوان (سُفره) می‌بافند و چون چرکین شود، به جای شستشو آن را در تنور آتش اندازند تا پاک شود. همچنین سنگ دیگری دارند که چون در خانهٔ تاریک نهند، اندکی روشنی دهد (مقدسی، همانجا). به گفتهٔ بکران (ص. ۹۸، ۹٤) مانند لعل بدخشان در جای دیگر نیست و در درهٔ مقابل معدن لعل، معدن لاجورد بدخشان است. یاقوت (ج.۱، ص.۵۲۹-۵۲۸) می نویسد که عامه مردم، بدخشان را به صورت بَلَخْشان خوانند؛ و آن همان جایگاهی است که معدن بَلَخْش و لاجورد در آن است؛ و از اینجا بدخشان بازرگانان تبتی وارد می‌شوند. بدخشان، شهری است در بالای طخارستان که به سرزمین ترکستان محدود است. در آنجا سنگِ فتیله است که مردم گمان می کنند پَرِ پرندگان است و به آن طَلْق می گویند. ر.٦۱۷، چنگیز به همه منطقهٔ بدخشان لشکرها فرستاد و آنجا را بلطف و اکثر آن را بزور گشود (جوینی، ج.۱، ص. ۱۰۲).در ٦٦۷، بُراق (از سرداران مغول) از آب آمویه گذشت و به خراسان رفت و از مرز بدخشان و گشْم و... تا نزدیک نیشابور را به تصرف درآورد (وصاف حضرة، ص.٤۱). بعد از ۱۲۷۱م./ ٦۷۰ هـ.ق.، مارکوپولو(ص.۵۹-۵۷) در گذر از بدخشان، آنجا را ایالت بالاشان (بَلَخْشان) خوانده است. او می‌افزاید که مردم آن مسلمان‌اند و زبان مخصوص به خود دارند و این ایالت سرزمین وسیعی است که برای پیمودن آن دوازده روز وقت لازم است. تمام حُکّام آنجا به خود لقب ذوالقرنین داده‌اند که مخصوص اسکندر بوده است. غیر از معادن، اسب‌های اصیل و تیزپا دارد. مردانش دلیر و در تیراندازی ماهرند و لباسشان از پوست حیوانات است. ابوالفداء (ص. ٤۷۵) می‌نویسد: بدخشان در بالای طخارستان و محدود به سرزمین ترکان است. زبیده، دختر جعفربن منصور، در آنجا قلعه‌ای عجیب بنا کرد. به نوشتهٔ دمشقی (ص. ۳۷۹، ۳۷٤، ۱۲۲) در پسِ شهرهای (ختا) دو ناحیه به نام‌های بدخشان بالا و بدخشان پایین قرار داشت که مرز چین به حساب می‌آمد. در طخارستان علیا، ناحیهٔ خُتَّل که خُتَّلان و بدخشان بالا خوانده می‌شد، قرار داشت ... و واشجرد بزرگترین شهر بدخشان بوده است. نمک نشادری، که در تیزی و سوزش همانند نشادر مصنوعی است، در بدخشان دارای کان‌هایی است. حمدالله مستوفی(ص.۲٦۱) می‌نویسد: ماوراءالنهر مملکت بزرگی است از اقلیم چهارم و بلاد مشهورش بخارا و سمرقند و بدخشان و... است. در۷۵۲، اُلجایتو و سَتُلْمُش (از امرای محلی ماوراءالنهر) و شاهان بدخشان نسبت به امیر غَزْغَن (از امرای بزرگ ماوراءالنهر) اظهار اطاعت و بندگی کردند (عبدالرّزاق سمرقندی، ج. ۱ ، ص.۲٤۲). به نوشتهٔ نظام‌الدین شامی (ص.۱۵) بر اثر بی‌کفایتی امیر بیان سولدوز (از امرای هم‌پیمان تیمور و امیرحسین)، شاهان بدخشان در کوه‌های منطقهٔ بدخشان سربرآوردند. در این هنگام، امیرتیمور به همراه امیرحسین ، به دفع امیر بیان (سولدوز) لشکر کشید. وی به جانب بدخشان گریخت، سپاه مشترک امیرحسین و تیمور وقتی به بدخشان رسیدند، شاه بهاءالدین (امیر آنجا) گریخت و بدخشان به تصرف آنان درآمد (همان، ص.۱٦). در ۷٦۳، تیمور در خُلْم، از توابع بلخ، لشکرها گردآورد و به اتفاق امیرحسین عازم بدخشان شدند، و چون به طایقان (طالقان) رسیدند، در محل آب شور با پادشاهان بدخشان صلح کردند. میان امیرحسین (امیر ماوراءالنهر) و شاهان بدخشان از یک سو و ملک حسین والی هرات از سوی دیگر، جنگ‌هایی درگرفت که به صلح انجامید. اما تیمور به بدخشان لشکر کشید و شاه بدخشان، شیخ علی، را دستگیر و گله‌ها و رمه‌های وی را غارت کرد (شرف-الدین علی یزدی، ص.۱۳٤-۱۳۳؛ نظام‌الدین شامی، ص. ۵۳). مدتی بعد، دوباره شاهان بدخشان با امیرتیمور درگیر شدند و تیمور آنان را سرکوب کرد. در زمان بابرشاه، سلطان محمد بدخشانی با نام مستعار «لالی» قصد داشت که نظام ایالتی ایرانی به وجود آورد، اما در مقابل لشکریانی که ابوسعید (گورکانی) به سرکوبی وی فرستاده بود، تسلیم شد و به هرات رفت و پسرش به کاشغر فرار کرد و میرزا ابوبکر، پسر ابوسعید، امیر بدخشان شد. پس از مدتی، جانشین سلطان محمد از کاشغر مراجعت کرد و بدخشان را دوباره به دست آورد، و ابوبکر از بدخشان رانده شد. به دنبال اعتراض ابوسعید، در ۸۷۱، شاه سلطان محمد

(که در هرات بود) به قتل رسید (بدخشی، ص١٦). در٩٠٨، بدیع‌الزمان میرزا به فرمان سلطان حسین میرزا (بایقرا) به درخواست امیرخسرو شاه، شاه بدخشان، با دوازده‌هزار سوار از بلخ به آن سوی روان شد و بدخشان را به دست آورد (روملو، ج.١٢، ص ٩٦). در آخر ٩١٠، در نتیجهٔ قیامی، ازبکان از بدخشان رانده شدند. ناصر میرزای تیموری، برادر بابر، به عنوان امیر بدخشان روی کار آمد. در ٩١٣، سلطان اویس میرزا (معروف به خان‌میرزا) پسر سلطان محمود میرزا با رضایتِ بابر به حکومت بدخشان رسید (اسکندر منشی، ج. ١، ص. ٣٩). مدتی بعد، شاه رضی‌الدین، رئیس اسماعیلیان کوهستان بدخشان، قسمتی از بدخشان را تصرف کرد، اما در ٩١٥ به قتل رسید (بدخشی، ص. شانزده - هفده). در٩١٦، مکرراً خبر استیلای شیبک خان بر خراسان و بدخشان و ماوراءالنهر به گوش شاه اسماعیل رسید. وی ابوالفوارس تیمور بهادرخان را با گروهی از امرا و لشکریان به سرحد قندوز و حصار شادمان و بدخشان و... فرستاد (روملو، ج. ١٢، ص.١٥٠-١٤٧). در ٩٢٠، دو سردار ازبک، جمشید سلطان و مهدی سلطان که حکومت حصار و بدخشان را داشتند، در جنگ با سپاه بابر میرزا کشته شدند و ولایت حصار و بدخشان طبق نشان همایون [شاه اسماعیل] مجدداً به خان میرزا (یا سلطان اویس میرزا) داده شد (اسکندر منشی، همانجا). در٩٢٥، میرزاخان امیر بدخشان درگذشت. بابر سلیمان، فرزند او را که کودکی خردسال بود به جای فرزند خود همایون، به حکومت بدخشان گماشت. در ٩٥٤، همایون، پسر بابر، با سپاهی به بدخشان رفت. میرزا سلیمان، امیر بدخشان با سپاهیان خُتَّلان و قُندوز و بَغْلان، به مقابلهٔ وی آمد (روملو، ج.١٢، ص.٤١٩). در آغاز سلطنت شاه طهماسب، محمدشاه هندی به قصد گرفتن کمک به دربار او آمد و شاه ایران وی را کمک کرد تا سرکشان کابل و غزنین و بدخشان را به اطاعت درآورد (اسکندر منشی، ج.١، ص.١٠٠). در تمام دوران سلطنت شاه طهماسب تا٩٨٣، امیر بدخشان، میرزا سلیمان بود که بابر وی را به حکومت آنجا گماشته بود. در این سال ، نوهٔ او، شاهرخ، وی را از بدخشان بیرون کرد، اما او مدتی بعد به بدخشان بازگشت (بدخشی، ص. هفده). در٩٩٢ (هنگام سلطنت شاه محمد خدابنده)، ازبکان به فرماندهی عبدالله خان (اوزبک) بدخشان را مسخر کردند، سلیمان و شاهرخ به هندوستان گریختند و عبدالمؤمن خان، فرزند عبدالله خان (اوزبک)، حاکم بلخ و بدخشان شد (اسکندر منشی، ج.٢، ص.٥٤٩). در ٩٩٩، محمد بابر شاه، پسر عمر شیخ میرزای گورکانی، که از ترس سپاه اوزبک مملکت خود را رها کرده بود و در حدود کابل و حصار شادمان، بی سروسامان می گشت، سلطان اویس میرزا، عم زادهٔ خود را، که (قبلاً) حاکم بدخشان بود و به میرزاخان شهرت داشت، برای یاری خواستن، به دربار شاه عباس اول فرستاد (ج.٢، ص.٤٢٩).در١٠٠٤ به نوشته اسکندرمنشی (ج.٢، ص. ٥٠٨)، حاکم بدخشان، جان محمد قراول (اوزبک) بوده است. در نامه شاه عباس به عبدالمؤمن خان اوزبک در١٠٠٦، به حکومت وی بر بلخ و بدخشان اشاره شده است. درهمین سال (١٠٠٦)، اوزبکان در خراسان عبدالامین خان را به پادشاهی برداشتند و به بدخشان لشکر کشیدند... محمد زمان خان، والی بدخشان، شبانه از قلعهٔ خود به زیر آمد و به طالقان فرار نمود. (منجم یزدی، ص. ١٧٧-١٧٦). در ١٠١٠، که شاه عباس به هرات آمد، در اواسط ماه شوال، ایلچیِ بدیع‌الزمان میرزا، حاکم بدخشان، با تحف و هدایا به خدمت وی رسید (همان، ص. ٢٢١). پس از مراجعت شاه عباس از خراسان، باقی خان (اوزبک) اراده حمله به بدخشان کرد. بدخشیان از ترس اوزبکان به کوهستان‌ها گریختند و بدیع‌الزمان میرزا که در خود نیروی جنگ صحرا را نمی دید، در قلعه (بدخشان) متحصن شد. بدخشیان با او بی‌وفایی کردند و در میانشان تفرقه و پراکندگی افتاد. سرانجام، باقی خان بر قلعه مسلط شد و بدیع‌الزمان میرزا را به قتل رسانید و بدخشان را به یکی از امرای معتمد خود سپرد. به نوشتهٔ میرزا محمد کاظم مروی وزیر نادر سردار خود، طهماسب خان، را که از رود جیحون عبور کرده و برای تسخیر بدخشان رفته بود، سرزنش کرد. در زمان نادر والی بدخشان میرز انبات نامی بود. او در ١١٥٩، برخلاف معمول هر سال، باج و خراج آنجا را به دربار نادر نفرستاد. نادر آقا حسن بیک، مین باشی کُرد مَردَکانلو، و چند تن از امرا را با پنج‌هزار سپاهی خراسانی و آذربایجانی روانه خراسان کرد. میرزا نبات، ناگزیر شد که مالیات سال قبل و سالی را که در آن بود به دربار نادر بفرستد. چون سپاه نادر به سوی بدخشان حرکت کرد، میرزا نبات به پاس احترام وی، به پیشواز او آمد (همان، ج.٣،ص.١٠٩٨،١٠٩٩،١٠٩٣.١٠٩٤). شیروانی، سیاح قرن یازدهم، که به بدخشان سفر کرده و با شاه آنجا گفتگو داشته است، می‌نویسد: عموم مردم آنجا فارسی-

زبان و ساکنان دهاتش نیز فارسی‌زبان‌اند و ایلاتشان ترک زبان‌اند. اغلب بر مذهب ابوحنیفه‌اند. بدخشان اسماعیلی مذهب بی-شمار دارد و شیعه آنجا اندک استص.۱۲۱).

در شعبان۱۲۹۳ه.ق./اوت۱۸۷٦م.، پس از الحاق فرغانه به روسیه، روس‌ها دربارهٔ خط مرزی، با بیگ قراتگین قره تکین [پیمانی منعقد کردند که براساس آن، ناحیهٔ مزبور بدخشان کوهستانی [تابع بخارا باقی ماند و نواحی جنوبی‌تر مسیرِ آمودریا بدخشان افغانستان، به افغانستان پیوست. از آن تاریخ، بدخشان به دو قسمت مجزا تقسیم شد (بارتولد، ص. ۳۱۳). منابع: ابن حوقل، کتاب صورةالارض، چاپ دخویه، لیدن۱۹٦۷؛ ابن فقیه، مختصر کتاب‌البلدان، چاپ دخویه، لیدن ۱۹٦۷؛ اسماعیل بن علی ابوالفداء، کتاب تقویم البلدان، چاپ رینود و دیسلان، پاریس ۱۸٤۰؛ اسکندر منشی، تاریخ عالم آرای عباسی، تهران ۱۳۵۰ش؛ ابراهیم بن محمد اصطخری، کتاب مسالک‌الممالک، چاپ دخویه، لیدن۱۹٦۷؛ همان، ترجمه فارسی قرن پنجم/ششم هجری، چاپ ایرج افشار، تهران ۱۳٦۸ش؛ واسیلی ولادیمیروویچ بارتولد، گزیده مقالات تحقیقی ترجمهٔ کریم کشاورز، تهران ۱۳۵۸ش ؛ میرزا سنگ محمد بدخشی، تاریخ بدخشان، چاپ منوچهر ستوده، تهران۱۳٦۷ ش؛ محمدبن نجیب بکران، جهان نامه، چاپ محمد امین ریاحی، تهران۱۳٤۲ ش؛ مارکوپولو، سفرنامهٔ مارکوپولو، ترجمه حبیب الله صحیحی، تهران ۱۳۵۰ش؛ عطاملک بن محمد جوینی، کتاب تاریخ جهانگشای، چاپ محمدبن عبدالوهاب قزوینی، لیدن ۱۹۳۷-۱۹۱۱؛ حدودالعالم من المشرق الی‌المغرب، چاپ منوچهر ستوده، تهران۱۳٤۰ش؛ حمدالله بن ابی بکر حمدالله مستوفی، کتاب نزهةالقلوب، چاپ گی لسترنج، تهران ۱۳٦۲ش.

پس‌منظر تاریخی ناحیه شغنان: مناطق مرزی ولایت بدخشان در فرآیند زمانی همواره دارای نظام‌های واحد و مرکزی نبوده و اغلباً توسط شاهزاده‌ها، امیرها و حاکمان دودمان‌های نامگون تباری، مورد حکم روایی قرار گرفته‌اند. این مناطق الی رسیدن اعراب به این سرزمین، حایز حاکمیت های مستقل شاهزاده نشینی بوده‌اند. شغنان مانند واخان، اشکاشم و دَرواز منطقه‌ای است که خط مرزی میان پامیر (پای‌میر، پای‌مهر)، بدخشان افغانستان و تاجیکستان را تشکیل می‌دهد، که در نتیجه مساعی مشترک مذبوحانه امپریالیسم انگلیس و روسیه تزاری آن زمان، در سال ۱۸۹٦م، به دو قسمت انقسام گردید که یک بخش آن به پامیر تاجیکستان و قسمت دیگری به پامیر بدخشان افغانستان که هر دو ناحیه را به نام بدخشان کوهستانی یاد می‌نمایند، تعلق گرفت و مردمان این منطقه را که همواره دارای مشترکات تاریخی، فرهنگی، زبانی، و باورهای دینی بوده اند، از هم جدا ساخته و سیاست جدایی ملت‌ها را که شعار همیشگی شان در امر پیاده‌سازی پالیسی‌های استعمارگرایانه و سودجویانه بوده است، مورد تطبیق و تدقیق قرار دادند. دسته محدودی از پژوهشگران، دانشمندان، زبان شناس‌ها، تاریخ‌نگاران، جهانگردها و شخصیت های فرهیخته ملی و بین‌المللی، در مورد شغنان قلم‌فرسایی نموده اند، و اگر چیزی را هم به نگارش گرفته اند، خود تحقیق مستند اکادمیک نبوده و تنها روی پیشبینی‌ها، پیشداوری‌ها، تصورات و اندیشه‌های خودی که زمان و مکان در اختیار آنها قرار داده است، ارقام نموده‌اند بدون تردید از اهمیّت ویژه‌ای در راستای بازتاب تاریخ و معارف مردمان آن مرز و بوم، برخوردار است. از جغرافیای سیاسی و تاریخی این منطقه مبنی بر پژوهش‌های تقریباً مستند زمانی برخی از پژوهشگران چنین بر می‌آید که منطقه شغنان از زمانه های نهایت کهن و باستان به همین نام یاد شده است، ولی آنچه که مربوط به ژرفای تاریخ آن می‌شود، تا هنوزبه وضاحت چندانی نه یافته است. در منابع کهن چینی و اسلامی برای نواحی جنوب‌غربی تاجیکستان نام ختلان (یعنی منطقه فرمانروایی خود مختار و مستقل) و برای نواحی جنوب‌شرقی آن نام شغنان (به ظاهر شا غنان، زاغه نیان یعنی دارندگان مساکن زیرزمینی یا دارندگان منزلگاه‌های زیرزمینی شبگاهی، به چینی شه نی یا شه کی نی) آورده اند. ولی محققین جغرافیای تاریخی در این باب متوجه معانی لفظی ساده این دو نام نشده‌اند و برای آنها معنی لفظی خاصی نیاورده‌اند. برای معانی لفظی که نگارنده برای این اسامی تعیین نموده است، یک اسطورهٔ شغنانی محلی معروف گواه صادقی است و آن مطلبی است از مقاله ولایت شغنان در وبلاگ جیحون بدین قرار آمده است: شخصی اساطیری به نام شیخ *خاموش* (ساکت، آرام و آسوده) به شغنان رفت و مردم را به دین اسلام دعوت نمود و در آنجا وفات کرد. شاهان متأخر شغنان خود را از نواده‌گان شاه خاموش میدانند. در تأیید این معنی لفظی شغنان، شاغدره شاخدره کنونی، نگارش تاریخ نامهٔ چینی تانگ شو را در دست داریم که در باب این ولایت می‌گوید: "در سرمای آنجا (یعنی کشور شه کی نی، که سوز سرمایش مردم را

ناچار به استفاده از گرمای طبیعی داخل غارهای مصنوعی و طبیعی می‌نموده است) هیچگونه غله به بار نمی‌آید. بومیان آن نااهلان‌اند و معمولاً به کاروان‌های کالا که برای گذشتن از چهار گردنه به پومی (پامیر) می‌رسند، تاخته و غارت می‌کنند. این مردم کوهستانی به فرامین حاکمان اعتنا ندارند، و عادت دارند که در غارها (زاغه‌ها، شاغه‌ها) به سر برند."در کتب پهلوی به هنگام سخن از رودهای سیلابی (رنگ‌ها) از سرزمین شغنان ناحیه پامیر به عنوان سرچشمه رود آمودریا (جیحون) تحت نام سوراک (سرزمین غارها، سوراخ‌ها، زاغه‌ها) یاد شده است. نام‌های عبری،عربی سیحون و جیحون نشان از سکونت این مردمان سامی در سمت بین گرگان و بلخ دارد. کثرت این مردم در عهد باستان در این نواحی کم نبوده چه آشوریان و یونانیان این ناحیه را از حدود سمنان به سوی شرق کشور آریبی شرق (عرب‌های شرقی) نامیده‌اند. گروهی از ایران‌شناسان منظور از آریبی را در اینجا آریائی‌ها (یعنی ساکنین اصلی این نواحی دانسته‌اند) که بعید است آشوریان و یونانیان هر دو یکسان در این رابطه دچار این اشتباه فاحش شده باشند. این مردم سامی یهود،عرب به تدریج در میان مردمان ایرانی به تحلیل رفته‌اند، همچنان‌که مهاجرین عرب بعد ازاسلام نیز در این مناطق دچار چنین سرنوشتی شدند. به احتمال زیاد نام ایرانی تازی (دراصل یعنی پرستنده ایزد اژدهاوش مردوک، اژیدهاک، سامیان بابلی) به آمیخته این مردم با قبیله پارسی چادرنشین دائی (دادیکان، نیاکان تاجیکان) اطلاق گردیده است.

ولایت شغنان چنانچه در بالا نیز متذکر شدیم که شغنان و واخان تا اشغال اعراب ولایات مستقل بودند و توسط شاهان و امرای محلی خودشان اداره می‌شدند. شغنان در جنوب کران و در شمال واخان در دو سمت دریای پنج واقع می‌باشد. شغنان در دوران زمامداری عبدالرحمن خان و در اثرتلاش‌های خصمانه امپریالسیم انگلیس و روسیه به سال ۱۸۹٦م.، به دو بخش تقسیم شد، که یك بخش آن مربوط به تاجیکستان و قسمت دیگر آن ولسوالي شغنان امروز افغانستان را تشکیل می‌دهد. از جغرافیاي تاریخی شغنان بر می آید که این منطقه در زمان‌های خیلی قدیم نیز با همین نام یاد شده است. حالا ببینیم که وجه تسمیه یا معنای نام شغنان.نام شغنان از نام قدیمی‌ترین قوم آریایی بنام سکای‌ها یا سکایا که چندهزار سال پیش از امروز در واخان ساکن بودند گرفته شده است. شغنانی‌های امروز بقایای همان سکایی‌هااند که در بالا از آنها نام بردیم، ولی اهالی واخان امروزی مردمانی‌اند که از مناطق دیگر به اینجا تاخته‌اند و یا مخلوطی از اقوام تازه وارد و سکایی‌هااند. اگر این فرضیه محتمل باشد، می‌توان نتیجه گرفت که شغنانی‌ها پیرو آئین زردشت نبوده‌اند. این نظریه خود بطلانی است بر نظریه آنهایی‌که می‌گویند مردم شغنان نیز پیرو آئین زرئشت بوده‌اند. شاید شغنانی‌ها مهرپرست و یا میترایی بوده‌اند، زیرا برخی از رسوم وعنعنات مهرپرستی بر آئین زردشت تاثیر نموده و در آن جای خود را یافته است. از جمله مقدس شمردن خورشید و آتش، بدین لحاظ برخي‌ها اشتباهاً زردشتی‌ها را آتش‌پرست می‌خوانند، در حالیکه ایشان یزدان‌پرست‌اند و فقط آتش را گرامی و مقدس می‌شمارند. نام شغنان برای نخستین‌بار در منابع چینی مربوط به حوادث سده های ششم و هفتم آمده است. کمال‌الدین اف در کتاب "جغرافیای تاریخی خود "سغد و تخارستان" از قول سیون تسزان جهانگرد چینی می‌نویسد، که "شی-کی-نی" (شغنان) در شمال "دمو-سی-ته - دی" (واخان) اخذ موقع کرده است. جهانگرد موصوف مساحت شغنان را ۷۰ تا۷۵ کیلومتر تخمین نموده است، و می‌گوید که مرکز شغنان دارای ٤ - ۳ کیلومتر مساحت است. اراضی شغنان کوهستانی، و متشکل از سنگلاخ-ها وریگستان‌ها و دشت‌های لامزرع می‌باشد. جهانگرد دیگر چینی بنام "خوی-چاو" که بسال ۷۲۹م.از شغنان عبور نموده است آنرا دارای ده ایالت گفته است، هر کدام ازین ایالات دارای رهبر و ارتش جداگانه خود بوده اند واز حکمرانان همجوار اطاعت نمی‌کنند. هریك در قلمرو خویش دارای استقلال کامل می‌باشند. زایر چینی بنام "او-کیون" که۲۲ سال بعد ازهموطنش خوی چاو بسال ۷۵۱ از شغنان عبور می کند می‌گوید که "شی نی" (شغنان) متشکل از پنج ایالت می‌باشد.

البرونی می‌نویسد که شاهان شغنان همواره مستقل بوده و هیچگاهی در زیر فرمان هیچ یك از همسایگان قدرتمند خود نبوده-اند. شاهان شغنان حتی در زمان اسلام نیز لقب خود را حفظ نموده، لقب "شغنان شاه" را داشتند. در مورد مرکز شغنان اگرچه نظریات مختلف‌اند اما اکثریت خاورشناسان را باور این است که مرکز شغنان از دیر زمان تا کنون همان *بهرپنجه* بوده و قلعه برپنجه دارالحکومه شاهان شغنان بوده است. عده ی هم "راشت‌قلعه"، مرکز شاخدره شغنان تاجیکستان را نیز به عنوان مرکز شغنان محتمل می‌دانند. شاید هنگامیکه شغنان به ایالات مستقل و پراگنده منقسم گشت و هر بخش آن توسط شاهی یا امیری

اداره می‌گشت، راشت‌قلعه نیز مرکز یکی ازین ایالت‌ها بوده باشد. حالا ببینیم که مردم شغنان در کدام سال اسلام آورده‌اند. آقای کمال‌الدینوف می‌گوید که در سال‌های ۷۹۶ تا۷۹۳ که خراسان در زیر فرمان ابولفضل ابن یحی ابن خالد برمکی بود، اسلام در شغنان راه یافت. شغنان بدست اعراب فتح نشد، اینها عرب‌ها نبودند که بزور اسلام را به شغنان آورده باشند. اسلام توسط آنهایی در شغنان نفوذ نمود که خود عرب نبودند، بلکه خود سربازان خراسانی بودند و تازه به اسلام گرویده بودند. فتح کامل شغنان بدست مسلمانانی مربوط می شود که در اوائل قرن نهم میلادی در زمان حکومت ابولفضل ابن سهیل مشهور به ذوالریاستین در خراسان، حاکمیت داشتند. باج و خراجی‌که شغنان به مسلمانان می‌پرداخت در سال ۸۲۷-۸۲۶ م./۲۱۲-۲۱۱ ه.ق. میلادی بالغ بر چهل‌هزار درهم بود. ظاهراً شغنان در قرن نهم بدست مسلمانان فتح گردید ولی مردم آن تا قرن دهم اسلام را هنوز نپذیرفته بودند، بلکه بر همان دیانت نیاکان خود باقي ماندند. از دیانت پیش از اسلام مردم شغنان در تواریخ چیزی نه آمده است، همین‌قدر می‌دانیم که آنها آتش و یا خورشید را مقدس می‌شمردند، ولي معلوم نیست که آنها زردشتی بوده‌اند و یا مهرپرست و یا کدام دیانت دیگر قدیمی آریایی را داشته‌اند. از گفته‌های جهانگردان چینی (تسزان و جوی چاو) بر می‌آید که دین بودا در شغنان دارای کرو فری نبوده است. در سال ۱۲۶۶م./۶۶۵ه.ق. شخصی بنام شاه خاموش از ایران امروزی به شغنان رفته تا مردم را به اسلام دعوت نماید. بالآخره این شخص در شغنان وفات نمود و چنانچه در جای دیگر نیز گفتیم شاهان متاخر شغنان خود را نوادگان شاه خاموش می‌دانند. چون نظریات آنهایی که شاه خاموش را من‌حیث انتشاردهنده دین اسلام در شغنان می‌دانند که واقعیت ندارد، زیرا شاه خاموش رسالت دیگری داشت که در واقعیت می‌خواست آئین باطنیه را در آنجا استحکام نماید، در صورتیکه شاه خاموش خود از جمله پیروان باطنی نبود و خود دارای باور شیعه اثناعشری بود اما در محیط شغنان نتوانست آنرا گسترش بدهد و ازهمین سبب است اکنون در شغنان یک دسته نهایت کوچک شیعیان اثناعشری حضور دارند وآزادانه بر طریقه خودعملکرد دارند. برای آنکه موضوع شاه خاموش برای خواننده‌های محترم واضح شده باشد، بطور کامل فعالیت‌های شاه خاموش و یاران اورا در ذیل به نگارش می‌گیریم.

"کنون در این اوراق نسب‌نامه و سلسله شاهان و میرهای خِطه کوهستان ملک شغنان را که یکی از علایق دشوارگذر بدخشان است، از روی نسخه‌های موجوده میران که در کشور همسایه، جمهوری تاجیکستان که سابق وابسته به اتحاد شوروی سابق بود، به تفصیل و تفسیر به نگارش گرفته شده است، بازنویسی می کنیم. در این جا فقط آنچه که در اختیار ما قرار گرفته است بدون کمی و کاستی بازنویسی خواهیم نمود، تا باشد دوستان و علاقه‌مندان این عرصه بهره‌ای را از این بدست آورده باشند.

در متن گفته می‌شود که خداوند تبارک وتعالی به قدرت یزدانی خویش و تقدس برکاتش کالبد وجود ذی جود حضرت ابوالبشر، آدم صفی‌الله علیه السّلام را آفریده و روح مقدس را اندر وجود او حضرت آدم دمید و از صلب پاکش فرزندان متعدد ذکور و اناث را به وجود آورد. از جمله فرزندان او، شیث علیه‌السّلام، پسر او انواس، پسر او قینان، پسر او مهلائیل، پسر او یَرد، پسر او نوح، .. پسر وعبدالمناف، پسر او هاشم، پسر او عبدالمطلب، پسر او ابوطالب، پسر او علی شاه مردان، پسر او امام حسین، پسر او زین‌العابدین، پسر او امام محمد باقر، پسر او امام جعفر صادق، پسر او امام موسی کاظم، پسر او امام علی موسی الرضأ، پسر او امام محمد تقی، پسر او امام علی نقی، پسر او امام حسن عسکری، پسر او علی اکبر، پسر او علی اصغر، پسر او سید شاه نصرالدین، پسر او سید مظفرالدین، پسر او سید شاه کما ل‌الدین، پسر او سید شاه طاهرالدین، پسر سید شاه میرزا حسین، پسر او سید شاه صفی حیدر، پسر او سید شاه نسیم حیدر، پسر او سید شاه کریم حیدر پسر او سید شاه نقیب حیدر، پسر او سید شاه خاموش، پسر او سید شاه حداد، پسر او سید شاه خداداد، پسر او سید شاه سلطان علی، پسر او سید دولت-شاه حسینی، پسر او سید شاه خطاب، پسر او سید شاه دولت که دارای هجده پسر بود، پسر او سید شاه مظفر بیک، پسر او سید شاه امیر بیک، پسر او سید شاه ونجی خان، پسر او سید شاه میر بیک، پسر او سید شاه قباد خان، پسر او سید شاه عبدالرحیم خان، پسر او سید شاه امیر خان، پسر او سید شاه اکبر خان، است که در این ایام در ملک حصارشادمان علاقه دارالسلطنه فاخره بخارای شریف در قید حیات بوده و از طرف امیر روشن ضمیر و والاجاه شهامت دستگاه شهریاری جناب امیر عالی سید عبدالاحد خان بهادرسلطان، خلدالله ملکه و سلطانه برتبه جلیله فاخره بخارای شریف بر نامزدی کار سرفراز است، و سید شاه اکبر خان را نیز چند پسران صلبی بوده اند، مشارالیه سید شاه اکبر خان، در هنگام محاربه و اغتشاش حاکم مزار

شریف محمد اسحاق خان جنت مکان در سال ۱۸۸۸م.، با امیر کابل، امیرعبدالرحمن خان، مکان و ملک موروثی خود را از طائفه افاغنه خالی نموده و رفته به قلعه بر پنچه حکومت خانه شغنان به حکومت نشست و پس از مدت قلیل باز حکومت افاغنه آمده و ملک شغنان را تصرف نمودند و میر سید اکبر خان فرار نموده باز به ملک حصار رفته و در آنجا قرار گرفت تا مادامی که در سال۱۸۹۷م.، یک انجمن مخصوصه دولت روس و انگلیس برای تعیین سرحدات و حدود ارضی، غیر محدود و ایلاقات پامیرات و کوهستانات بر پا شده نماینده‌های طرفین، در پامیر باهم گرد هم آمده به اتفاق تعیین حدود سرحدی و اراضی‌های غیرمعلومه متعلقه دولت بخارا و افغانستان و روس و انگلیس را بطور واضح تقسیم و توزیع نمودند و یک قسمت ملک شغنان به امارت بخارا و برخی دیگری آن به علاقه دولت افغانستان مربوط شد و در این اثنا قطعه‌ای از ملک روشان، شغنان و واخان یک قلعه امارت خانه سرحدی بخارا گردید. لذا دیده شد که از طرف دولت بخارای شریف، یک حاکم مخصوص به قلعه شغنان باشد، بناًء سید اکبر شاه آنجا تعیین گردید و مدت بیشتر از دو سال حاکم آنجا گردید و بعدها او را از حکومت شغنان عزل نمودند و بجای او ایشان قلی بیک را نصب نمودند و پس از آن میرزا یولداش را تعیین نمودند و به تاریخ۱۹۰٤م.،میرزا یولداش بنا بر سبب از حکومت معزول شد و به بخارا رهسپار شد و از آن تاریخ به بعد، ملک شغنان، روشان و واخان، به عهده دولت روس سپرده شد که تا کنون با ضبط و ثبت روابط مأمورین، دولت روسیه می‌باشد ولی یک تن مأمور را از طرف جناب امیر بخارا قائم مقام حکومت خانه شغنان جهت ادای امور ملکی به گونه متداوم می‌باشد و هرگونه عرض‌وداد و دعوای اهالی را حکم و حل و فصل می‌نماید. مزید برآن به فیصله رسیده‌اند که باید امور سرحدّات در حضورداشت دو تن از نماینده‌های حکومت روسیه و امارت بخارا مورد کنترول قرار گیرد و همه مسایل باید در صورت بروز مورد حل‌وفصل قرار گیرند. مردم شغنان، روشان، و واخان با وصف آنکه به لفظ و لغت خود سخن می‌رانند، اما زبان عمومی شان وقتی که با هم ملاقی می‌شوند، با زبان پارسی- دری سخن می‌رانند. در برگه نوشته می‌شود که این طائفه اسماعیلیه بوده و از پیروان امام جعفر صادق(ع)، می‌باشند و این مردم از علم و مدنیت تا حدی دور مانده اند.

دیگر پوشیده مباد که میران و سیدهای اشراف ملک شغنان کوهستان هر یک به طرزی سلسله انساب شان از آبا و اجداد شان تا به اکنون به گونه متواتر، نسب‌نامه شان را به دفاتر و شعبات ثبت و قید نموده‌اند، و اینکه اصلاً از کجا آمده‌اند و در کوهستان قرار گرفته اند، و دارای چه مراتب و مقام بوده‌اند، مانند مراتب شیخی، ملایی، و بزرگ قوم و تعلیم آموزش آنها فقط از ملک خراسان است، زیرا آنها خود از همان جا آمده اند و در این محیط مقیم شده‌اند. همه این شاهان، میران و سیدها به ذات حق پیوسته‌اند وفقط از آنها فرزندانی چند باقی مانده‌اند که هر کدام آنها سنّت و شیوه اجداد و پدران شان را بجا آورده اند و در میان مردم یا بطور حاکمیت و یا ریاست و یا بطریق شخصیت معنوی شان، پیشوای مردم شده اند و همه شان سعی نموده‌اند تا شخصیت کاری، اخلاقی و عقیدتی شان را در میان مردم بالا برده و اعتباری را کمایی نمایند که بتواند برای نسل‌های آینده شان نیز از مقام و موقف بلند، برخوردار باشد. مردم این دیار با وصف آنکه از فرزندان این شاهان و میران به دنیا آمده-اند، اما تا کنون مزار و مقبره‌های شان را من‌حیث اماکن مقدسه و زیارت‌گاه‌های خاص و عام، مورد کاربرد قرار می‌دهند. این شاهان، سیّدها و میران، بخاطر کارکردهای دقیق و خدمات عقیدتی، اجتماعی و اخلاقی در میان مردم، به القاب و صفاتی متصف اند که تا به امروز در میان مردم به آن نام‌ها و القاب یاد می‌شوند. فرزندان نامداری که از این شاهان، سیدها و میران شغنان باقی مانده بوده‌اند و تا به امروز در میان مردم اهالی از احترام و اکرام معین برخوردار هستند، می‌توان از سیّد شاه "خاموش"، شاه "کاشان"، سیّد شاه "ملنگ"، بابه عمر "یمگی"، خواجه "سبز پوش"، سیّد شاه "صفدر"، "شاه لنگر" یادکرد. برخی از شخصیت‌هایی که از خاندان این بزرگان دین و عقیده باقی مانده‌اند، پیوند گذشتگان خود را به خانواده‌های ائمه اطهار قرین می‌دانند و از همین سبب است که عزت و احترام شان در میان مردم هرگز فراموش نمی‌شود.

باید گفت که سیّد میر حسن شاه "خاموش"، فرزند سیّد حیدر اصفهانی است که از اهل اولیای متقدّمین بوده اند و در ملک اصفهان در سنه ٤٥٩ هجری چشم به جهان گشوده‌اند و در اسناد و مدارک دست‌داشته به ویژه از شجره‌نامه شان واضح می-شود که حدود ۷۲ سال در قید حیات بوده‌اند، و بر مبنای این سند گفته می‌توانیم که موصوف در سال ۵۳۱ هجری، جهان فانی را وداع و به جاویدانگی پیوسته است. از آنجایی که گفته شد، و در شجرةالسادات نیز آمده است که سیّد میر حسن شاه

خاموش، در آستان اصفهان بدنیا آمده و برای مدت بیست‌ویک سال زیر اثر هدایت و رهنمایی‌های پدر فائض‌النور شان به کسب و تحصیل علم دین اشتغال ورزیده و از ابتدای پیدایش شان علایم فهم و دانش عظیم در چهره شان هویدا بود. وقتی موصوف به سن دوازده‌سالگی رسیدند، فرمودند که من دیگر در میان و انظار مردمان دنیا بالغ شده‌ام (و حتی در زمان ولادتم به بلوغ رسیده بودم)، و اظهار می‌نماید که من در خواب و هم در بیداری می‌بینم و می‌دانم که در ملک بغداد، در آستان جیلان که در اصطلاح امروزی گیلان خوانده می‌شد، و آنهم به علت زبان‌شناسی و آواشناسی عملی در خانواده سیّد ابو صالح موسی جنگی دوست، یک دسته افراد منور و دانشمند از انوار و تبار حضرت امام حسین، در یک محل جمع شده‌اند، بخاطر آنکه در این خانواده فرزند باصفا و نیک‌نامی چشم به جهان گشوده و قدوم‌اش بر انسان‌های آن دیار برکات فراوان خواهد آورد و اثرات آن در سرزمین و دیار ما نیز خواهد رسید. بعد از انقضای چند روز قافله‌ای از آستان جیلان و بغداد به ملک اصفهان رسید و در افواه اهل‌الناس خبر ولادت باهرالسعادت، جناب مستطاب وافرالالقاب، سیّد عبدالقادر جیلانی مشهور و منشور گردیده، و بخاطر پیش‌بینی و انتشار این اخبار، قدسیت و کرامت سیّد میر حسن شاه "خاموش"، نیز در میان اهل اصفهان برملا گردیده و کرامت شان بر جمله مؤمنان باورمند به وضاحت رسید و دانستند که این فقط جناب مستطاب سیّد میرحسن شاه خاموش بود که مایان را از ظهور خورشید جمالی حضرت غوث الاعظم، سیّد عبدالقادر "جیلانی"خبر داد که باعث ارتقای هر چه بیشتر و بهتر اعتقاد و اعتماد اهل اصفهان در برابر شاه خاموش گردید. باید گفت که سیّد عبدالقادر جیلانی ملقب به محی‌الدین، در سال ٤٧١، چشم به جهان گشوده و بر اساس اقوال دوستان و نزدیکان، به سن ٩١ سالگی، دنیای فانی را ترک گفته است، چنین معلوم می‌شود که موصوف در سال ٥٦٢ هجری، وفات یافته است. در نگارش‌های داستانی آمده است که شخصی از سیادت‌نژادان والاگهرکه به سیّد عبدالله صومعی، معروف بوده و دارای دو تن دوشیزه‌های زیبا روی داشته است، که هر کدام را نامی بوده ، بی‌بی نصیبه و دیگری بی‌بی فاطمه . باید گفت که بی‌بی نصیبه در عقد نکاح میر سیّد حیدر اصفهانی قرار می‌گیرد که بعدها سیّد شاه حسن "خاموش"،محصول زندگی مشترک شان چشم به جهان می‌کشاید و بی‌بی فاطمه، در عقد نکاح سیّد ابوصالح جیلانی قرار داشته است که سیّد محی‌الدین ملقب به عبدالقادر جیلانی من حیث محصول زندگی مشترک آنها، چشم به جهان کشوده است.

اکنون در مورد شاه خاموش باید گفت که موصوف برای مدت بیست‌ویک سال علم قال را به پایه اکمال رسانیده و در علم حال و علم باطن نیز خود را به پایه اکمال رسانیده و بعد بسوی آستان بغداد روانه می شود وبعد از سپری نمودن چهار روز، وارد آستان گیلان می‌شود و با جناب سیّد محی‌الدین عبدالقادر جیلانی ملاقات نموده و برای مدت چندی در بغداد باقی می‌ماند و بعد بسوی بیت‌الله شریف می‌شتابد و طواف بیت‌المقدس را بجا آورده و بطرف مدینه منوره روانه می‌شود و در حقیقت به مرام و مقصدی که در زندگی‌اش داشت، به آن می‌رسد. روزی شاه خاموش در گردش بود، ندایی ازغیب برایش می‌رسد و می‌گوید که ای سیّد اصفهانی سر از تفکر و تعمق بردار، و سیّد شاه حسن خاموش جوابی را نداد، و باز بار دوم و سوم برایش ندایی از غیب می‌رسد و برایش می‌گوید که ای سیّد اصفهانی ترا می‌باید به سوی کوهستان سرزمین ختلان رهسپار شد و متوجه مردم آنجا باید باشی و آنجا را من‌حیث دارالامان بسازی و درآنجا همه چیز بر روی تو مفتوح خواهد شد. موصوف بعد از آن با دوستان همسفر آگاهش بسوی هندوستان سیاحت نموده و از طریق مناطق و منازل دشوارگذر چترال و از طریق کوتل دوراه عبور نموده ودر فرجام بساحل دریای پنج که به جیحون موسوم است، رسیده و در ملک شغنان بدخشان افغانستان مقیم می‌شود، و این زمانی بود که شاهزاده کاشغر به قوه بازوی خود، شغنان را بتصرف در آورده بود و بر آن حاکمیت داشت. با رسیدن شاه خاموش به شغنان مردم محیط شغنان، اطراف و اکناف آن به شمول آن سوی دریای پنج همه زیر تأثیر کارکردهای عقیدتی شاه خاموش شدند، و ایشان به تعلیم، تدریس و ترویج علم دین و آئین پرداختند و حاکم شغنان دوشیزه‌ای داشت نهایت زیبا، با صورت و با سیرت موسوم به بی‌بی گل‌شکر، که در سن چهارده سالگی قرار داشت درگیر مرض فلج بود و شاهزاده شغنان با نفس مسیحانه شاه خاموش پناه آورد و حضرت شاه حسن خاموش دوشیزه بیمار را از طریق دعا های خالص و اخلاصمندانه شان، و از طریق دعا و نیایش به درگاه حضرت باری‌تعالی، موصوفه را از مریضی دشوار نجات داد. چون در محیط شغنان آن وقت مردمان بجز از طبیعت زیبا دیگر چیزی را جهت تداوی و معالجه خود و فرزندان شان نداشتند، لذا یگانه وسیله برای

شان مراجعه به روحانیون، مشایخ، و تعویض‌گران بود تا بتوانند از این طریق اقناع روحی و فکری نموده و خویشتن را ممنون و مشکور سازند. در این ایام که شاه خاموش از خود شایستگی زیادی را تبارز داد و بر اساس روان و معنویات مردم توانستند شخصیت معنوی و روحانی‌اش را در میان توده‌ها، معیّن سازد و از همین سبب هم بود که موصوف الی آخرین مراحل زندگی پربارش من‌حیث شخصیت معنوی و محبوب دل‌ها، باقی ماند وهنوز هم آرامگاه او من‌حیث آستان و محل زیارت خواص عوام می‌باشد. چون زمانی که دوشیزه نو نهال حاکم شغنان از مریضی دشوارمنش، نجات یافت، پدرش تصمیم گرفت تا این دوشیزه را در عقد نکاح شاه خاموش درآورد و این بود که فرآیند نکاح او با شاه خاموش در سال ٤٩٠هجری، صورت گرفت. فرزندانی که از خاندان شاه خاموش باقی ماندند، همه شان بر اساس دعا و ثنای پدر بزرگوار به حکومت داری و تدریس و تعلیم امور دینی و دنیوی پرداختند و همه انسان‌ها را در سایه لطف و مرحمت انسانی، نگهداری می‌نمودند. چندی در محیط و علاقه شغنان نگذشت که شاه خاموش، نیت زیارت ملک و دیار زیبای ختلان را نمود و بسوی ختلان رهسپار شدند. سفر شان از طریق منطقه*ونج* صورت گرفت که در فرجام به ناحیه درواز (درباز)، رسیدند. ایشان برای مدت معینی در این منطقه باقی ماندند وهمه ساحات و نواحی ونج را به سیر و سیاحت به مشاهده نشستند. شاه ونج زیر تأثیر روابط و مناسبات، کردار و پندار نیک شاه خاموش قرار گرفته فیصله می‌نماید تا دوشیزه جوانش را در عقد نکاح شاه خاموش در بیاورد. محصول زندگی مشترک شاه و دوشیزه پسری بود که او را ابو یوسف شاه نام گذاشته بودند و خلعت قلندری را به او بخشیدند. بعد شاه خاموش در ختلان، در منطقه کوچکی که به نام دارالامان یاد می‌گردید اقامت اختیار نمودند و هم همه ساحات شهرک مؤمن‌آباد را نیز به مشاهده و سیاحت نشستند. شاه در این منطقه با شخصیت نهایت خوش‌نام با علم و دانش، میر سیّد جلال‌الدین گل‌دسته ملاقات نمودند و به مرور زمان با مردمان ختلان روابط ایجاد نموده و اکثریت آنها با آئین و کیش خود دعوت نمودند و برای استحکام و تقویت این فرآیند کار عقیدتی، چند تن از خلیفه‌های شغنان را به آنجا فرستاد تا امور باورهای دینی را با آنها به آموزش گیرند و آنها را در راستای شناخت واقعیت‌های عینی و عقیدتی همکار و همیار شوند. بعدها آن قریه را به نام دهکده شغلان (شلغان) مسمی ساختند. در این ناحیه شخصیت دیگری زندگی می‌نمود که وی را سیّدعلی شاه ولی می‌شناختند. ایشان مادامی که از ورود شاه خاموش اطلاع حاصل نمودند، الی منطقه مؤمن‌آباد به استقبال شاه خاموش با پای پیاده حضور رساندند و از ایشان استقبال نغزی به عمل آوردند." (سرخ افسر)

برخی‌ها را باور بر این است که گویا نام شغنان، یکی از قدیم‌ترین نام‌های اقوام آریایی است که به نام سکایی‌ها و یا سکایا، که چندهزار سال پیش از امروز در فلات پامیر حیات بسر برده‌اند، گرفته شده است، و گفته می‌شود که شغنانی‌های امروز از بقایای همان سکایی‌های‌اند که زمانی در فلات پامیر زندگی نموده و بر دسته‌های قومی خورد و کوچک دیگری تاخت و تاز نموده و مناطق شان را گرفته و آنها را به خویشتن مُدغم ساخته‌اند. مبنی بر همین ادعا است که گویا زمانی در شغنان باستان *سه برادران* زندگی نموده‌اند و مادامی که محیط زندگی را بر خود تنگ دیده و با هم به مناقشه بر خواسته‌اند، سبب شده است که مهاجرت‌های محیطی صورت گیرد، در نتیجه دو تن از این برادران سه گانه، یکی رهسپار اشکاشم و دیگری وارد دهلیز واخان کنونی می‌گردد. حتی می‌گویند که سالیان متمادی میان آنها درگیری‌ها و مناقشات فصلی و زمانی صورت گرفته است که علت بروز آن را فقط موجودیت موقعیت مناسب جغرافیایی، سیاسی، استراتیژیک و اقتصادی مناطق اشکاشم و واخان، بوده است که هر یک از برادران خواسته‌اند تا بر این گوشه‌ای از محیط تسلط پیدا کنند و به حاکمیت خویش ادامه دهند. برخی دیگر از پژوهشگران به این باور هستند که گویا شغنان همان محل جغرافیای باستان است که در اثر ماندگار شاهنامه از آن به عنوان (خیون)، شغنان یاد شده و اهالی آن را خیونیان یا خیوانیان، (شغنانیان)، گفته‌اند. در بعضی از آثار محققین بیان شده است که مردمان منطقه شغنان ارتباط با آئین زردشتی داشته باشند، که به ثبوت رساندن این مسئله آنقدر هم ساده به نظر نمی‌رسد، اما گفته می‌توانیم که شغنانیان بیشتر به آئین مهرپرستی وابستگی دارند، زیرا بسا از سنت‌های فرهنگی و باورهای دینی این مردمان به گونه نمادین و سمبولیک، ازروش های مهر پرستی و یا (میترائیسم)، ناشی شده است.

به گونه مثال تقدیس از خورشید، آتش، هم اکثراً حتی دیده شده است که مردمان این ناحیه به خورشید، آتش، مهتاب، ستاره‌ها، سوگند می‌خورند. اما این مسئله را باید دانست که چون شغنانی‌ها مانند سایر مناطق مرزی بدخشان باطنیه هستند،

آنها اجرام سماوی را بازتاب‌دهنده نور آفرینش و نشانه‌های خداوندی می دانند، و از این سبب است که به این اجرام سماوی سوگند یاد می‌کنند. کمال‌الدین‌اوف در اثر "جغرافیای تاریخی سُغد و تخارستان"، از قول سیون تسان، جهانگرد معروف چینایی، می‌نویسد که "شکنی"، (شغنان)، در شمال "دمو- سی- ته - دی"، یعنی واخان امروزی موقعیت دارد. وضعیت و موقعیت جغرافیای سیاسی و اجتماعی کنونی شغنان با این چنین نظریات در مطابقت کلی قرار نمی‌گیرد، زیرا در قدم نخست ناحیه نهایت خورد است، ولی گمان دیگری را که می‌توان قیاس نمود اینکه به گمان غالب شغنان شاید یک زمانی دارای حدود و ثغور بزرگتری بوده و شامل اشکاشم، واخان، زیباک، شیوه، روشان، راغ ، یفتل و سایر مناطق همجوار بوده است، که در زمینه باید مدارک بیشتری را باید در اختیار گذاشت. شغنان ناحیه‌ای است که در آن زمین زراعتی به حد کافی در اختیار ساکنین آن محل قرار ندارد، ولی مردم این ناحیه به گونه نسبی با داشتن امکانات محدود شان از آن به منظور تداوم زندگی روز وار خود استفاده درست به عمل می‌آورند. با وصف آنکه باغستان‌های زیادی در ناحیه شغنان وجود دارند، اما با آنهم درخت-های میوه‌دار و مثمر آن تنها برای یک مدت کوتاه در موسم تابستان می‌تواند نیازمندی های مردم این ناحیه را نسبی تکافو نماید. میوه‌های ناهمگون در آنجا موجود هستند که می‌توان از توت، زردآلو، آلو، آلوگیلاس، سیب، غوز، گیلاس، ناک، به شمول مرغابی ناک، که در اکثر مناطق افغانستان و حتی کشورهای همسایه نیز به نظر نمی‌رسد. از دید محصولات زراعتی این ناحیه دچار دشواری‌های بی‌شماری بوده و حتی زمین بایر هم وجود ندارد تا روی آن کار نمود و محصولات زراعتی را جهت سپری نمودن زندگی طبعی سالانه، بدست آورد. مشهورترین و یا بهتر گفته شود، مروّج‌ترین مؤلفه‌های پیداوار زراعتی این ناحیه، گندم، جو، جواری، ارزن، جودر، باقلی، مُشنگ، و غیره می‌باشد. یکی ازمناطق وسیع وابسته به شغنان، ناحیه شیوه است که دارای مراتع وسیع بوده و مردم بومی اندکی در این منطقه زندگی می‌کنند که همگان مصروف و مشغول کارزار زراعت و دام-پروری هستند. اکثر چراگاه‌های این منطقه در اختیار مردمان اصلی این منطقه نبوده و همواره توسط زورمندان به نحوی از انحا بالای کوچی‌های سایر ولایات و مردمان حایز پول و سرمایه به فروش رسانیده شده است. بطور مثال در زمان جهاد و بعد از حاکمیت جهادی، این منطقه توسط قوماندان‌های محلی به کوچی‌های آستان کندوز (کهن دژ)، به فروش رسیده است که اسناد و مدارک آن به زبان انگیسی موجود است که توسط یک تن از کارمندان اداره حلال احمر(صلیب سرخ)، بین‌المللی در افغانستان، که در نتیجه سروی پژوهش‌گونه صورت گرفته است، در اختیار قرار دارد، که مزین با امضای قوماندان‌ها و افراد معلوم‌الحال شغنان می‌باشد. باید اظهار نمود که این ناحیه همواره اسباب درگیری‌های گروهی، برخوردهای فیزیکی میان ناقلین و باشندگان اصلی، بوده است.

منطقه شغنان مانند سایر مناطق مرزی بدخشان در درازای زمانه‌های زیاد، در مسیر شاه‌راه ابریشم قرار داشته و مردم این ناحیه یک‌جا با دیگران از این طریق به کشورهای چین، هندوستان، بنگله‌دیش، پاکستان کنونی، سری‌لانکا، که به اصطلاح قدیم جزیره سراندیب یاد می‌گردید، جهت بازرگانی، حصول علم و معرفت، بررسی و شناخت تهذیب و فرهنگ سایر مردمان، تبادل اندوخته‌ها، و آشنایی با دنیای برون مرزی، رفت‌وآمد داشته‌اند، که اسباب آفرینش فرهنگ و تهذیب جدید را فراهم ساخته است. باید گفت که قول برخی از پژوهشگران در مورد این اقوام درست نیست به ویژه زمانی که اظهار می‌نمایند که گویا زمانی این مردمان باعث اذیت و آزار دیگران در شاه‌راه‌ها شده‌اند، در صورتی‌که این مردمان ناحیه شغنان، اطراف و اکناف آن بوده است که همواره مورد هجوم بیگانه‌ها قرار گرفته و مال‌ومنال اندکی هم که داشته‌اند، به یغما برده شده و مزید برآن بر باورهای دینی و عقیدتی شان نیز، تاخت‌وتازها صورت گرفته است. بر بنیاد اظهارات محسن سفیدان، شخصیت‌های صاحب نفوذ، اربابان، آقسقال‌ها، میرزاها، و مجریان عملکرد بر باورهای دینی، و داشته‌های شفاهی مردم شغنان، باور بر این است که شغنان زمانی دارای شاهان و میرهای مستقل و بانفوذ خود بوده، و قلمرو سابق آن در شیرازه جغرافیای سیاسی کنونی، محدود نمی‌گردد. شاهان شغنان در زمانه‌های گذشته جهت حفظ محدوده جغرافیای سیاسی خویش، دیوارهای بلندبالایی را در نقاط ناهمگون شغنان، به ساختار گرفته‌اند و قلعه‌های مستحکم سنگی را نیز بنیان گذاشته‌اند، تا از گزند حوادث روزگار و مهاجمان بیگانه، دهشت‌افگنان، در امان بوده باشند. جهت به اثبات‌رسانی ادعای موجوده می‌توان از قلعه بهرپنجه، قلعه فید، راشت‌قلعه (قلعه سرخ)، و دیوار مستحکم سفیل، یا هم (صدفیّل، صدقطار)، نام گرفت. همچنان می‌توان از موجودیت

مخروبه‌ها و حصارهای کهن دیگری نیز در ساحات مختلف شغنان یاد کرد، که توسط باشندگان محل به نام توپ‌خانه، سر زبان‌ها است. موجودیت این همه حصارها، قلعه‌ها و دیوارها، از یک تهذیب و تمدن کهن و ابتدایی نمایندگی کرده و حاکی از آن است که شاهان، میرها و حاکمان شغنان در این مناطق و اماکن نیروهای رزمی و جنگی شان را حفظ نموده و به منظور دفاع از حریم دست‌داشته خود، و تاخت‌وتاز مجدد جهت عقب‌رانی هجوم آوران، بکار برده باشند. لازم نمی‌دانم تا مسایل بیشتری را در مورد ناحیه شغنان ذکر کنم، زیرا بسا موضوعات ناب و تقریباً دست اول در اثر دکتر"پامیرزاد"، "تاریخ شغنان باستان"، و جزوه حسینی" حسنیار"، "بدخشان و اسماعیلیان" به طور مشرح و مفصل بازتاب گردیده است. من فقط سعی نمودم تا از آن مسایل و اموری یادآور شوم که در این دو اثر کمتر به ملاحظه رسیده است.

میرها و اسماعیلیسم در شغنان: معروف است که : "ملت‌های خوشبخت تاریخ ندارند، زیرا تاریخ فقط متعلق به ملیت‌های بدبخت است." (ح. بیگی) آنگونه که در فراز و فرود تاریخ دیده شده است، پیش‌آهنگ اکثریت جنبش‌های آزادی‌خواهی ضد استعمار، استثمار و استبداد، سده‌های نزدهم و بیستم را روشنفکران کشورها بدوش داشته‌اند. در فرآیند تاریخ، نقش مبارزات عادلانه و روشنگرانه منورین کشور عزیز ما افغانستان نیز، از این امر مستثنی نیست. بنا برآن قبل از آنکه به دسته‌بندی‌های سیاسی و ترکیب اجتماعی آنها بپرداریم، لازم دانسته می‌شود تا اندکی هم در مورد واژه‌نامه "روشنفکر"، که همواره روی زبان هاست، تبصره اختصار گونه‌ای را انجام دهیم و بعد خواهیم دانست که روشنفکر کیست؟ زادگاه و منشأ پیدایش آن کدام است؟ و چرا روشنفکر همیشه نقش پیش‌آهنگ را داشته است، و البته آنهم روشنفکر واقعی که بجز از آرمان و مقدسات ایدیولوژیک‌اش که باید در راستای خدمت به انسان و مقام انسانیت باشد، چیز دیگری را به سر نمی‌پروراند و در گدایی قدرت و صلاحیت از حاکمان ظالم و بی‌برنامه، قرار نمی‌گیرد و فروپاشی را یگانه راه پیروزی وکامگاری‌اش نمی‌داند، بلکه تغییر و دگرگونی بنیادی را که همه عرصه های زندگی اجتماعی، اقتصادی، سیاسی، فرهنگی و عرفانی یک جامعه را در بردارنده باشد، راه اساسی همه تحولات دانسته و در راستای آن به مبارزه عادلانه که دارای گونه‌های ناهمگون است، اقدام می ورزد. از همه اولتر باید گفت که واژه روشنفکر به آنهایی که در حوزه مسایل اندیشه، تفکر، تعقل و بینش انسانی، و آن همه برداشت‌هایی که از محیط پیرامون و وضعیت اجتماعی توده‌های زحمت‌کش و تولید کننده، دارد، اطلاق می‌گردد. از این جا دیده می‌شود که روشنفکر فقط در حوزه‌هایی مطرح است که با "سخن و کلام"، سرو کار دارد.

در فرآیند و فراز و فرود انقلاب مشروطیت در سرزمین ایران، فرزندان اشرافیت که از محیط انگلیس بعد از ختم تعلیم و آموزش بر می‌گشتند، خویشتن را به نام "منورین"، و یا "منورالفکر"، می‌نامیدند و در راستای اشاعه و گسترش افکار و اندیشه‌های شان، در میان سایر تحصیل‌کرده‌های جامعه ایرانی، فعالیت های چشم‌گیری را به پیش می‌بردند. قرار اظهارات آل‌احمد، که یکی از نویسندگان نخبه کشور ایران است، می‌گوید که: "اتحادیه بین‌المللی کارگران روشنفکر"، که در سال ۱۹۵۲م.، در پاریس انعقاد یافته بود، با وسعت نظر بیشتری، تعبیر زیر را برای روشن‌فکر، پذیرفت.: "روشن‌فکر کسی است که فعالیت روزانه‌اش مستلزم نوعی تلاش فکری باشد، آمیخته با ابتکار و ابراز شخصیت، در صورتی که این فعالیت فکری بر فعالیت‌های بدنی روزانه او بچرخد." در فرهنگ سیاسی شوروی سابق، روشنفکر را این گونه تعاریف و تفسیر می‌نمودند: "روشنفکران در حقیقت یک لایه واسط هستند - متشکل از مردمانی که کارهای فکری می‌کنند، و این لایه شامل، مهندسان، متخصصان، کارمندان عرصه ساینس و تکنولوژی، وکلای دادگستری، هنرمندان، آموزگاران، و سایر افراد از این قماش هستند." سمور مارتین لیپ ست، در مقاله، "روشنفکران امریکایی و و ضع موجوده شان"، که در سال ۱۹۵۵م.، در مجله "دالوس"، ارگان اکادمی هنرها و علوم امریکا، انعکاس یافته است، چنین می‌نویسد: "ما کسانی را روشنفکر می‌دانیم که آفریننده فرهنگ هستند، یا بکاربرنده آن و یا هم توزیع و تکثیرکننده آن فرهنگ". غرض از فرهنگ، در حقیقت یک دنیای راز و استعاره‌ها است، که شامل هنرها، علوم و مذاهب است. در داخل این گروه روشنفکران دو دسته مختلف‌السطح هستند. نخست هسته آفرینندگان فرهنگ، یعنی علما و هنرمندان، فیلسوفان و نویسندگان و تنی‌چند هم از مدیران مطبوعات، و برخی هم شامل دسته روزنامه‌نویسان. و پس از این هسته، در درجه دوم نوبت می‌رسد به کسانی که توزیع‌کنندگان آن چیزی هستند که دسته اول را به وجود آورده‌اند، یعنی مجریان هنرهای مختلف و اکثر آموزگاران و اغلب روزنامه‌نگاران. مزید بر این دو دسته، دسته

سومی نیز هستند که در حاشیه دو گروه اول قرار گرفته و جز روشنفکران می‌شماریمشان، یعنی تمام آن کسانی که فرهنگ را به عنوان جز الزام‌آور شغل خویش بکار می‌برند، که اکثرت شان در واقعیت اعضای مشاغل آزاد هستند، همچون پزشکان، و وکلای دادگستری و غیره. روشنفکران نه تنها در کشورهای عقب‌مانده و یا عقب‌گذاشته‌شده در پیشاپیش نهضت‌های مشروطه-طلبی قرار داشته‌اند، بلکه در ممالک انکشاف‌یافته نیز پیش‌آهنگی مبارزات طبقاتی و انقلاب‌های متعدد را بخاطر انکشاف و استقرارحکومات دلخواه شان نیز، بدوش داشته‌اند. اگر چه آنها از اقشار و طبقان مختلف بر می‌خیزند، اما خود را متعلق به هیچ طبقه ویژه نمی‌دانند و در تمام کشور جهان دارای خصلت و ویژگی‌های مشترک پیشرونده می‌باشند. آنها در شرایط مختلف اقتصادی و اجتماعی دارای اهداف و دیدانداز واحد هستند، یعنی ساختار جامعه ایدیال خود شان. آل احمد، در اثر خویش، "در خدمت و خیانت روشنفکران"، چهار زادگاه را برای روشنفکران تذکر می‌دهد:

- زادگاه روشنفکری اشرافیت
- زادگاه روشنفکری مالکیت ارضی
- زادگاه روشنفکری روحانیت
- زادگاه روشنفکر شهرنشینی با تمام حرفه‌های مختلفش، از کار ساده تا پیشه‌وری و کارمند دولت را احتوا می‌کند.

با در نظرداشت مطالب یادشده وحصول معرفت با تعاریف و تواصیف متعدد دیگر، واژه‌نامه "روشنفکر"، به این نتیجه می-رسیم که، روشنفکر مانند سایر اقشار و طبقات جامعه حایز مال و متاعی در جامعه است که آنهمه دار و ندار او را تنها افکار، بینش و تنویرگرایی‌اش تشکیل می‌دهد. بناً بهتر خواهد بود که تا این پدیده معقول آفرینش و مؤلفه لابد اجتماعی را با عباره زیر تعریف نمود: "روشنفکران آن قشری از جامعه هستند که آنهمه متاع زندگی، افکار و اندیشه شان را در راستای بهبود زندگی انسان یعنی تأمین عدالت اجتماعی، به میان آوردن و ساختار یک جامعه ایدیال، بکار می‌برند. روشنفکر در واقعیت امر پیامبر سیاسی و اجتماعی کتله عظیم توده‌ها و مردمان مستضعف و پابرهنه محیط اجتماعی، فرهنگی، اقتصادی، سیاسی و عقیدتی-ای می‌باشد که در آن با همگان زیست می‌نمایند." آنگونه که از سیاق تاریخ کشور عزیزمان افغانستان و منطقه آموخته‌ایم، نیمه دوم سده نزده، در واقعیت امر مرحله آغازین جنبش‌های خودجوش دموکراتیک ونهضت‌های مشروطه‌خواهی در ممالک شرقی زیر تسلط استعمار و استثمار، مانند ایران، افغانستان و جهان عرب، بوده که بر بنیاد اقوال بسا از شخصیت های سرشناس کشور و تاریخ‌شناسان و تاریخ‌نگاران میهن عزیز ما، سید جمال‌الدین افغانی را به صفت یکی از متقدمین و پیشگامان آن پروسه و فرایند بینش سیاسی، قلمداد می‌کنند. چنانچه مؤرخ شهیر و شناخته شده کشور ما، میر غلام محمد غبار، نقش سید جمال‌الدین افغانی را این چنین برجسته ساخته و می نویسد: "این عالم شرقی و فیلسوف اسلامی (سید جمال‌الدین افغانی)، یک ادیب، نویسنده فاضل و دانشمند، یک مرد و شخصیت سیاسی، انقلابی و خطیب آتشین‌نفس و متهور و بی‌باک بود که توجه مراکز سیاسی و علمی اروپا را به خود معطوف داشت. وی از هر مستعمره و کشور استبدادی رانده می‌شد و پشت سلاطین مستبد اسلامی از هیبت این مردی که تنها کتابی و قلمی در دست و چپن و دستاری به تن داشت، می لرزیدند. ناصرالدین شاه، پادشاه مستبد ایران بدست یکی از پیروان این شخص کشته شد." داکتر تقی ایرانی در این مورد می‌نویسد: "تخم انقلاب سیاسی نیز به وسیله مرزا آقا خان کرمانی و سید جمال‌الدین افغانی، و دیگران کاشته شد که صدا و نوای آن برای بار نخست آن توسط "تیر میرزا رضای کرمانی، که قاتل ناصرالدین شناخته می‌شود، بلند گردید و به فریادهای مشروطه‌طلبی، و جنبش‌های دموکراتیک و استقلال طلبی، منتهی می‌گردد."

با برسی اسناد و مدارک دست‌داشته در مورد کشورهای یادشده و جنبش‌های مشروطه‌خواهی و حرکت‌های دموکراتیک، به ویژه در افغانستان، نشان می‌دهد که ترکیب اجتماعی مشروطه‌خواهان، به ویژه مشروطه خواهان دوره اول، در واقعیت یک جنبش خیلی‌ها مختلف بوده است، اما نقش برجسته ورهبری آن را از همان آغاز جنبش روشنفکران با زادگاه روحانیت و اشرافیت بدوش داشته است، چنانچه انقلاب‌های مشروطیت در ایران و افغانستان شاهد این ادعا هستند. اگر هر دو دسته فوق‌الذکر نه از نظر موقف اجتماعی ونه هم از دیدگاه ویژگی‌های طبقاتی حایز چنین سرشت انقلابی هستند که از جمله مؤتلفین

مطمئن نهضت محسوب شده بتوانند، اما عواملی که وجود دارند که این رسالت را جبراً به آنها تفویض می‌نمایند. علت پیش-آهنگی روحانیت و اشرافیت در نهضت‌های مشروطه‌خواهی و جنبش‌های دموکراتیک، در کشورهای متذکره، دسترسی آنها به اخبار، جراید، روزنامه، وسایل اطلاعات جمعی و نشرات متداول در همان کشورها، به شمول دسترسی به منابع انتشارات و جراید و مجلات برون‌مرزی، به زبان‌های خارجی، باعث می‌شود که اعتبار این گونه افراد و اشخاص در میان مردم به ویژه مذهبیون، قوی گردد. باید از عوامل دیگری که باعث بیداری زنان، نقش و سهم آنها در ارتقا و انکشاف جنبش‌های دموکراتیک و مشروطه‌خواهی در کشورهای افغانستان و ایران گردید، یادآور نمود و آن عبارت است از: آشنایی زنان، با فرهنگ و تهذیب و تمدن اروپایی، جنبش‌های روشنفکری ملهم از انقلاب سوسیال‌دموکرات روسیه، انقلاب بورژوازی دموکراتیک، و بعد تدارک برای انقلاب سوسیالستی اکتوبر، گشایش روزنامه و جراید به سطح جهان، به میان آمدن مدارس تعلیمی و آموزشی، که با تأسف فراوان زنان افغانستان با وجود این همه حرف‌ها و دست‌آوردها در سطح جهانی، هنوز از آنها فاصله داشتند و در چهاردیواری خانه‌ها محصور بودند و به پیشبرد امور منزل، خانه و کاشانه، اشتغال داشتند. جنگ اول جهانی (۱۹۱۸-۱۹۱٤م.)، انقلاب سوسیالستی اکتوبر(۱۹۱۷م.)، و به میان آمدن ممالک سوسیالستی، شکاف ایدیولوژیکی میان آنها، رقابت‌های اقتصادی و سیاسی میان کشورهای یادشده و دنیای سرمایه‌داری، ظهور نهضت‌های دموکراتیک در کشورهای زیر استعمار و استثمار، منجمله نهضت‌های اسلامی علیه قدرت استعماری بریتانیا، ایجاد حزب "اخوان‌المسلمین"، در سال ۱۹۲۸م.، در مصر، تضعیف و از هم‌پاشی سیستم استعماری کهن و استثماری جهان غرب، همه این عواملی بودند که در تغییر و خصلت و شیوه مبارزاتی روشنفکران، اثر قابل ملاحظه‌ای را بجا گذاشت. بطور مثال، روشنفکران افغانستان، از آغاز حرکت مشروطه‌خواهی در اوایل سده بیستم، با وجود ترکیب اجتماعی ناهمگون، (روحانیون وطن‌پرست، آموزگاران آتشین‌مزاج افغانی و هندی، افسران شجاع، کارمندان دولتی، کسبه کاران، غلام‌بچه‌های دربار، پسران اشراف و ملیت‌های مختلف)، و تا حدودی هم با دیداندازها، افکار و بینش ناهمگون، در راستای پیشبرد مبارزات ملی و مشروطه خواهی یک پارچه و دارای مرام، منظور و سمبول واحد بودند. مرحوم غلام محمد "غبار"، در مورد مشروطه‌خواهان دسته اول خیلی‌ها اندک نوشته و آنها را مشتمل از بورژوازی ملی بازرگانی و زمین‌داری می‌داند، که اکثریت آنها در مرکز یعنی کابل متمرکز بوده و با توده‌های عظیم مردم در ارتباط چندانی نبودند. نویسنده: "افغانستان در مسیر تاریخ"، روشنفکران جنبش مشروطه‌خواهان دسته اول را به این دسته‌ها، تقسیم می‌نماید:

- گروه لیبرال‌های دربار
- حزب جمعیت "سر"، ملی
- روشنفکران انفرادی

قرار شواهد سیاق تاریخی، حضور غلامان در دربار شاهان، دارای سابقه خیلی‌ها طولانی است که در تاریخ معاصر کشور عزیز ما افغانستان به نام "غلام‌بچگان دربار"، و یا " لیبرال‌های دربار"، یاد شده و همیشه در خدمت و حراست شخص سلطان، خانواده و امور ناهمگون دربار اشتغال داشته‌اند. در دربار امیر غلام‌بچه‌هایی بوده‌اند که به امور عادی اشتغال داشته اند و در مسایل سیاسی و اجتماعی بلندبالایی دست چندان نداشته‌اند، اما غلام‌بچگانی بوده‌اند که با وصف اینکه دارای مقام و منزلت خوبی در دربار شاه بوده‌اند، نقش خیلی‌ها خوبی را نیز در مسایل سیاسی و اجتماعی بازی نموده‌اند، که محمد اعظم خان "شغنانی"، فرزند آدینه محمد خان، یکی از این گونه شخصیت‌های سرشناس می‌باشد. در میان میرهای شغنان، که در دربار امیر حبیب‌الله خان نقش اساسی داشته‌اند و همواره من‌حیث روشنفکران لیبرال و دموکرات در مبارزه آزادی‌خواهانه و ملی شان بر علیه استعمار و استثمار انگلیس در داخل کشور مبارزه بی‌امان نموده‌اند، می‌توان از شخصیت‌های زیر نام برد:

- محمد اصغر خان شغنانی
- میر یاربیک خان شغنانی
- عبدالاحد خان شغنانی پسر شاه بیک خان

- غلام صدیق خان شغنانی، پسر کرم خدا خان
- محمد عثمان خان شغنانی، پسر محمد حسن خان

قابل یادآوری است که در میان میرهای شغنان که من‌حیث افراد دربار کار نموده‌اند و بعضاً به نام "غلام بچه‌ها"، یاد می‌شوند شخصیت‌هایی بوده‌اند که به نام "غلام‌بچه‌های حضوری"، در دربار مشغول و مصروف بوده‌اند و کارکردهای شان ترتیب و تنظیم امور دربار و حضور شاه، به شمول مشوره‌های بی دریغ در امور پالیسی‌ها و ساختار حاکمیت و ایجاد روابط معقول سیاسی و اجتماعی و دیپلوماسی کشور و حکومت با اطرافیان و کشورهای همسایه بوده است. از این سبب اطلاق واژه غلام‌بچه در مورد شخصیت هایی که دارای این گونه مقام و موقف شامخ بوده‌اند و بیشتر از آن نقش شان در استحکام سیاست ملی و مبارزه علیه متجاوزین انگلیس، آنقدر مأنوس نبوده و کاربرد عباره مشروطه‌خواهان و مبارزین لیبرال دموکرات‌ها، برای آنها سزاوارتر است. میرها و لیبرال‌دموکرات‌های شغنان که در شیرازه "غلام‌بچگان حضوری"، نقش بسزایی داشته‌اند می‌توان از شخصیت‌های زیر یاد کرد:

- محمد حسن خان شغنانی
- مظفر شاه خان شغنانی، پسر محمد حسن خان
- محمد اکرم خان شغنانی، پسر پروانه خان شغنانی، نائب‌سالار در عصر عبدالرحمن خان
- عبدالاحد خان شغنانی، پسر شاه بیک خان شغنانی

قابل یادآوری است که میرهای شغنان، اسامی محمد حسن خان، آدینه محمد خان، صفر محمد خان متخلص به "سُتره"، شاه بیک خان، زرپادشاه خان، از جمله خوانین و شخصیت‌های سرشناس شغنان‌زمین بوده‌اند که همواره در برابر بی‌عدالتی‌ها و نابرابری‌های حاکمان و ظالمان وقت، به قیام‌ها و اغتشاشات معقول و اصلاح‌طلبانه دست یازیده‌اند. آنها دارای صلاحیت و اختیار عام در محیط و منطقه شغنان حتی در قطغن نیز بوده‌اند. موجودیت آنها برای حاکمان وقت یکی از دشواری‌های اساسی به شمار می‌رفته است، زیرا آنها هر لحظه می‌توانستند در براندازی ظالمان محیط و منطقه قیامی را بر پا نمایند. از این سبب شاه و درباریان آن وقت برای اینکه گویا از شر آنها در امان باقی بمانند، آنها را به مزکزکشور، کابل انتقال می دهند و فرزندان شان را شامل خوبترین و شایسته‌ترین دبیرستان‌های آن زمان می‌سازند تا باشد آنها بخاطر فرزندان شان دیگر میل رهسپار شدن دوباره به خانه و کاشانه را در سر نپرورانند و باعث اغتشاش‌ها و یا آفرینش درد سر بی‌درمان نشوند. شخصیت‌های یادشده هر کدام شان به مقامات رفیع دولت و دولتمداری رسیدند و فرزندان شان من‌حیث شخصیت‌های خیلی‌ها خوب، تحصیل‌کرده، حرفوی و مسلکی نغز، به بار آمدند. به گونه مثال می‌توان از سرهنگ محمد علی شغنانی که مربوط شهرستان دهشهر بود، من‌حیث یکی از افراد و شخصیت‌های خیلی‌ها بانفوذ، مؤثر و کارآگاه عرصه نظامی در دوران حاکمیت‌های شاهی و دوره حاکمیت سردار محمد داؤود عرض وجود نمود و دارای روابط خیلی‌ها حسنه و نزدیک با خانواده شاهی بود، و از همین سبب هم بود که عمه سردار محمد داؤود خان را به عقد نکاح خویش درآورد. همچنان از میر زرپادشاه خان و میر محمد حسن خان، که باشندگان شهرستان دهشهر بودند، یادآوری نمود. در میان این مقامات، شخصیتی که از شهرت خیلی‌ها زیاد برخوردار گردید، حاجی شاه بیک خان شغنانی، است. حاجی شاه بیک شغنانی، فرزند رحمان بیک شغنانی، از خانواده میرهای شغنان است که در زمان امیر عبدالرحمن خان با جمعی از بزرگان قومی، میرها و شخصیت‌های بانفوذ محیط و منطقه، به دربار آورده شد. امیر، موصوف را مانند فرزندان سایر شخصیت‌های یادشده که شامل دبیرستان‌های خوب و عالی آن زمان شدند، وی را به کشورعربستان فرستاد و در رشته فقه و فلسفه تعلیم و آموزش عالی خود را به پایان رساند. بر اساس فرامینی که توسط امیر عبدالرحمن خان، امیر حبیب‌الله خان و شاه امان‌الله خان، صادر شده‌اند، نامبرده بحیث سفیر دولت شاهی افغانستان در هندوستان توظیف گردیده و ضمن آن به رتبه کرنیلی نیز ارتقا یافته است. همچنان بحیث جنرال‌قنسل افغانستان در تاشکنت (تاشکند)، تقرر حاصل نموده و مأموریت‌اش با امضای وزیرمختار جمهوری روسیه در شهر تاشکنت،

راسکولینکف، در چهارم ماه مارس۱۹۲۲م، به مأموریت عسکری و ملکی تاشکنت معرفی گردیده است. از لابلای فرامین دیگری که مبنی بر مسؤلیت تشریفاتی و پذیرایی نامبرده از حاجی برهان‌الدین خان سفیر دولت بخارا در کابل و بعداً بدرقه او بسوی کشورش از طریق مرزهای شغنان و روشان ارقام یافته است، موصوف در مسئولیت مراسم تشریفات وزارت امور خارجه نیز کار نموده است. در یک فرمان سلطان احمد شاه قاجار، شاهنشاه ایران نامبرده، دریافت نشان "شیر و خورشید"، را در سال ۱۳٤۰ خورشیدی، قرین افتخار دانسته شده است. حاجی شاه بیک خان شغنانی، در فرآیند فرجامین کارش بحیث سناتور ولایت بدخشان در دوره صدارت محمد هاشم خان، انتصاب گردیده است. برادران حاجی شاه بیک خان شغنانی، به نام‌های:عبدالسلام، عبدالمجید، و عبدالسعید، در شغنان زندگی نموده‌اند، و بر حسب فرامین شاهان نام‌برده از پرداخت مالیات و ادای باج و خراج حکومتی معاف و مستثنا قرار داده شده بودند. گفته می‌شود که زمان بیک یکی دیگری از شغنانی-هاست که در دربار راه پیدا نموده در نظام حکومت‌داری، نقش خیلی‌ها برازنده‌ای را در زمانه‌های مختلف بازی نموده است. حاجی شاه بیک خان شغنانی، پسر میر رحمان بیک خان شغنانی، در دوران حاکمیت امیر امان‌الله خان، الی مقام ریاست عمومی استخبارات دربار شاه رسید. از آن جایی که امیر حبیب‌الله خان همواره با موصوف از در مخالفت و مخاصمت برخورد می‌نمود، بعد آنکه به قدرت و حاکمیت شاهی رسید، حاجی شاه بیک خان را کوته قفلی (نظربند)، نمود و همه دارو و ندار موصوف را به شمول باغ زیبایش که به، "باغ ملا وردک"، معروف است، مصادره نمود، اما به حاجی شاه بیک خان هیچگونه ضرر جانی و جسمانی نرساند و هم مانند دیگران به کُشتار گاه نفرستاد. حاجی شاه بیک پسر دیگری داشت، به نام سرهنگ عبدالله بیک، که دارای رتبه نظامی خیلی بلندی بود و من‌حیث افسر مناطق خم‌آب الی منطقه پامیر، به ویژه بروغیل ایفای و طیفه نموده است، که بازماندگانش همین اکنون در شهر کابل حیات بسر می‌برند. شخصیت دیگری که درعرصه شعر، عرفان، موسیقی معنوی، و بیدل‌شناسی در افغانستان معروف و مشهور است، مرحوم محمد عبدالحمید مشهور به "قندی آغا"، که از شهرستان بهشار شغنان می‌باشد، پیدایش اجدادی‌اش، به میرهای شغنان رسیده و بر اساس و اقوال برخی از دوستان، موصوف وابسته به خانواده آبا و اجداد استاد گرانقدر، جناب قاسم یار می‌باشند و حتی اگر مغالطه صورت نگیرد، گفته می-شود که در حقیقت مرحوم قندی‌آغا، باید عموی شان باشد. اکنون کمی هم در مورد شخصیت ادیب، شاعر، و بیدل‌شناس معروف مرحوم "قندی آغا"، باید چیزی را جهت حصول آشنایی علاقه‌مندان، اقارب، و مشتاقان موصوف به نگارش گرفت:

محمد عبدالحمید اسیر"قندی‌آغا" عارف فرهیخته و بیدل‌شناس معاصر، معروف ومشهور. محمد عبدالحمید اسیر معروف به "قندی‌آقا"، دانشمند، ادیب، شاعر، بیدل‌شناس، هنرمند و هنرپرور خیلی‌ها بلند مرتبه کشور عزیز ما افغانستان است. زادگاه اصلی‌اش دهکده بهشار شغنان بدخشان افغانستان می‌باشد و بدون تردید نسبش به سلسله میرهای شغنان می‌رسد. بیدل-شناس بزرگ ایران، حسن حسینی، نویسنده کتاب "بیدل و سیری در آئینه شعر بیدل"، موصوف را لقب بیدل‌شناس ارجمند و پاس‌دارچراغ پارسی دری و شعر جاودانه بیدل و استاد معظم خطابش نموده است. مردی که از کودکی به عرفان گرایید و اسیر بیدل شدو با این عشق و معنویت هستی را پدرود گفت.بیدل‌شناسی که ٦٥ سال انیس عرفان و اندیشه‌هایبیدلی بود و ۵۰ سال سکان‌دار عرس بیدل در پذیرایی عارفان و عاشقان پهناياشراق معنویت. مردی که زندگی را از کاخ‌های سلطنتی آغازید و در پایان سلطنت فقر را در کاخ محقرانه‌ی خویش اختیار کرد.فرزانه‌ینستوهی که ۱۱ سال تبعید و شکنجه و یک عمر بیداد و استبداد را به خاطر همهگناهان ناکرده‌ی خویش، تحمل کرد، بی آنکه زبان به شکوه گشوده باشد.عارفیکه بی‌آلایش و ریا زیست و سالیان متمادی حلقه های درس بیدل و مولانای بلخرا در منزل خویش، بی هیچ چشم‌داشتی، شایقانه رهبری کرد و ادامه داد.و بالاخره شاهزاده‌ی که در باران زر و سیم زاده شد و در نبود هیچ سیم و زری در بوریا فقر، پدرود حیات گفت.آریسخن ازعبدالحمید اسیر است که در سال ۱۳۳۵ قمری/ ۱۲۹۵هجری شمسی در باغنواب شهر کابل زاده شد. پدرش حاجی میر عبدالقادر ۱۸ ساله بود که در شماراسرای خانواده‌ی میرهای شغنان بدخشان، به دربار امیر عبدالرحمن انتقال یافت.ازمرگ نجات یافت و در خدمت دربار شد. در عهد امیر حبیب‌الله در خدمت مادرامان‌الله خان بود و در عصر امان‌الله میرعبدالقادر و فرزند بزرگش وظیفه‌دار دربار بودند و با او کابل را ترک گفتند.

اسیر و سیاست: عبدالحمید اسیر، بی‌آنکه خود خواسته باشد در متن سیاست به دنیا آمد شکنجه عملی، زندان و تبعید را الی سالیان دراز، و حتی اخیر عمر، رنج سکوت را بدوش کشید. آنگونه که خود نوشته است: من از روی واقعیت باید خاطر نشان سازم که ۵۰ سالتمام است که بر بالای اعصاب و دماغ ما فشارهای مالایطاق وارد می‌شود و بهتضعیف آن می‌پردازد.پدر و برادر اسیر کارمند دربار بودند، از این روخانواده‌ی آنها در حالی که عبدالحمید ۵یا٦ سال داشت، از باغ نواب شهر کابلبه حوالی قصر علیا- تعمیر امروزی صدارت که مربوط سردار نصرالله خان بود ولیمادر امان‌الله خان در آن زندگی داشت، انتقال یافت. در روزگار امیر امان‌الله خان در باغ‌های ارگ با فرزندان سردارها گشت‌وگذار می کرد.وقتیحبیب‌الله کلکانی به قدرت رسید، پدر و برادر عبدالحمید، با امیر امان‌اللهاز کشور خارج و به هندوستان رفتند. خانواده‌ی آنها از محدوده‌ی ارگ به باغبان‌کوچه خانه-ی مادرکلان عبدالحمید انتقال یافت. فشار سیاسی، خشونت و تلاشی خانهآنها هر روز از طرف افراد حبیب‌الله ادامه داشت و از آنها می خواستند پدر وبرادر فامیل و طلاهای دربار را تسلیم نمایند. عبدالحمید اسیر در نگارشخاطراتش از این دوره به تلخی یاد نموده و سقوط حبیب‌الله را توسط نادرخانبرپا شدن جشنی در خانواده خود دانسته است.اما این بدان معنی نبود که ظهور نادر خان مورد رضایت و خوشنودی عبدالحمید و خانواده‌ی آنها باشد. اسیر در این مورد می‌نویسد:بایدحکومت یا دولتی روی کار می‌آمد که منافع انگلیس را مدنظر می‌داشت و اینمملکت در پس پرده یکی از مستعمرات انگلیس باید می‌بود. بنابر این نقشهماهرانه‌ی روی دست انگلیس‌ها بود و آن این بود که کسی یا کسانی را به اوجقدرت برسانند که سالها حلقه غلامی انگلیس را بگوش داشته و در مکتب سیاستشان موفق و کامیاب بدر آمده باشند و این گونه اشخاص همان خاندان سردار آصفخان و یوسف خان بودند که نادر شاه از برجسته‌ترین این‌ها بود و برادرانمحمد حسین مانند شاه ولی خان و هاشم خان و محمد عزیز خان و شاه محمود خان هرکدام دیپلومه داشتند. نادر خان در اول به نام امان‌الله حرکت نمود.اسیر می‌نویسد: "نادر خان که در جاده‌های عمومی کابل بالای اسپی سوار ومانند مقوایی در سیر و حرکت بود با مردم شهر تعارف می‌کرد و هر کسی که بهاو می-گفت که سلطنت به شما مبارک باشد، وی در جواب می‌گفت. "به صاحبش مبارکباشد." صاحب سلطنت امان‌الله خان را می دانست، اما بعد به نام خود بیعتگرفت. و مدعیان دیگر سلطنت سردار محمد امین برادر اندر امان‌الله که مادرشهزاره بود و والی علی احمد خان شاغاسی شوهر همشیره‌ی امان‌الله پسر ارشدخوشدل خان لوی ناب کنار زده شد.در این دوره نادر خان بود که پدر و برادر/سیر از هند برگشتند اما همکاری با نادر خان را نپذیرفتند. نادر خان برادراسیر را که از هند برگشته بود، به زندان انداخت و از این ایام به بعدمشکلات عملی عبدالحمید در کنار فامیلش بی‌آنکه خواسته باشد آغاز گردید.عبدالخالقرفیق نزدیک و هم صنفی عبدالحمید، نادر خان را کشت. عبدالحمید می‌نویسد: "نادر خان در محوطه ی قصر گلخانه می خواست مسابقه نهایی فوتبال بین تیم‌هایمکتب استقلال و نجات را تماشا کند. من در تیم مکتب استقلال بودم. نادر خانبرای دیدن بچه‌ها در مقابل تیم ما قرار گرفت. من در صف اول بودم. در همینلحظه از عقب من عبدالخالق با تفنگچه بالای نادر خان فیر کرد. بعد مرمی دوم وسوم را هم خالی کرد و نادر در مقابل من به زمین افتاد. در همان لحظهعساکر قومی بچه‌ها را قطار نشاندند و خواستند تیر باران کنند که شاه محمودخان مانع شد و گفت ما قاتل را گرفته‌ایم. بعد از آن به گونه‌ی فراوان بچه‌هایدیگر زندانی شد. عبدالحمید مدت یک و نیم سال در خانه نظربند گردید کهاجازه‌ی خروج نداشت. بعد از آن با برادرش که او هم زندانی بود، همراه فامیلبه چخانسور تبعید گردید و این سال ۱۳۱٤ شمسی بود. قرار بود به شهر گنگجخانسور بروند، اما در قندهار، داؤود خان که مسؤول نظامی و ملکی آن سمت بود،تبعید آنها را به ریگستان گرم‌سیر تبدیل نمود تا بر نگردند.در ریگستان، گوشت خود را با شکار مهیا می‌کردند. خود از جنگل هیزم می‌آوردند آنجا از گیاه و سرسبزی و دکان و بازار اثری نبود. در اثر امراض و ملاریا، مادرکلان، زن برادر و برادرزاده‌ی عبدالحمید وفات کردند. بعد از دو سال که بهگرشک انتقال یافتند، همه در حال مریضی و مرگ بودند و به شفاخانه گرشک بردهشدند تا بهبود پیدا کردند.در گرشک به خصوص مردم زمین‌دار در اثر ظلمحکمران منطقه شورش کردند. قوای دولتی آمد و قیام سرکوب شد. حکام این واقعهرا هم به نام تبعیدیان کابل کردند که در نتیجه بار دیگر اسیر و خانواده‌اشبه زندان و کوته قفلی افتاد.بعد از ۲۳ روز رها و به قندهار انتقالیافتند. قندی‌آغا می‌گوید: در قندهار برای کلان‌ها یک افغانی و برایخوردها، ۵۰ پول روزانه می‌دادند که با آن گذران می‌کردیم. در قندهار صدهاتبعیدی دیگر چون میرغلام محمد غبار، میر عبدالرشید بیغم، میر حامد، صبور خاننسیمی پغمانی، عبدالصبورغفوری و دیگران بسر می-

بردند. تا اینکه هاشمخان کنار فت و با آمدن شاه محمود به عنوان صدراعظم مجال نفس کشیدن در کشورپیدا شد و اسیر با پدر و برادرانش بعد از ۱۱ سال تبعید به کابل برگشت و بعداز آن به دنبال سیاست و جرم سیاسی‌یی که نکرده بود نگشت.

دروس و آموزش:عبدالحمیدکه در دربار زندگی داشت، درس و آموزش را نخست از کوتی باغچه‌ی ارگ آغاز کرد،بعد همراه با فرزندان بزرگان دولت به مکتب امانی شامل گردید. تا این کهعصر نادر خان شد و به اتهام همدستی در قتل نادر زندانی و تبعید شد و ازتحصیل بازماند. قندی‌آغا می‌نویسد: به مضمون علوم دینی، ادبیات و جغرافیاعلاقه‌ی زیاد داشتم. و از استاد قرآن کریم خویش بنام قاری محمود پنجشیری نامی‌برد.از کودکی ذکاوت و هوش بلند عبدالحمید هویدا بود تا جایش که استاد جغرافیا لیبس جرمنی، بدون سوال به او نمره‌ی ۱۰ را می‌داد. قندی‌آغا می‌نویسد: "این روش دکتور لیبس باعث حسادت هم‌درسان صنف گردید. بالاخره موضوع را به دکتور "ایون" مدیر مکتب رسانیدند. یکی از روزها درساعت چهارم تعلیمی که مضمون جغرافیا را دکتور لیبس درس می‌داد دکتور ایونداخل صنف گردید... نگاهی به سوی شاگردان انداخت... تا این که نظرش بر منافتاد و با تبسمی که بر لب داشت مرا صدا زد. من در برابر مدیر قرار گرفتم. گفت آقای حمید فلان شهر در کجا واقع شده است. من بدون مکث به مدیر گفتم کهاین شهر، شهر کیست در وادی راین جرمنی و با نوک عصا شهرک مذکور را نشاندادم. در مورد نفوس و پیداوار آن نیز معلومات دادم.دکتور ایون از فرطخوشی و هیجان به کرتی من چنگ زده مرا که طفل دوازده ساله بیش نبودم از زمینبلند کرد و موفقیت مرا شادباش گفت و یکدانه قلم مونت بلانک را در جیب کرتیمن تعلیق نمود."بعد از این دوره باز عبدالحمید زندانی و تبعید و ازمکتب رانده شد. اما همیشه به فکر آموزش بود. در زمان تبعید با تحمل همه رنجو یاس-ها، نزد مولوی ضیاءالدین عالم بزرگ آنجا درس را آغاز کرد وقتی که درقندهار انتقال یافتند. پای درس مفتی صدرالدین از مهاجران تبعیدی آسیایمیانه نشست و مختصرالمعانی را درس گرفت.بعد از پایان دوران تبعید، وقتیبه کابل آمد، اصول شاشی، مشکات شریف، فقه شریف،حدیث و عقاید را نزدمولوی روشندل که در زیارت مولوی صاحب سرای زرداد تدریس می‌نمود آموخت. نزدمولانا محمد امین قربت بخاری که امام مسجد درخت شنگ بود به شاگردی نشست وکافیه این حاجب، ایساغوچی، شمسیه عمر کاتبی و قطبی را درساً فرا گرفت. قندی‌آغا می‌نویسد: "همه تلاش برای این بود که اگر از این راه بتوانم به سخن حضرتابوالمعانی پی برم که از این طریق هم فهم آن امکان‌پذیر نگردید. باز در صددچاره‌جویی برآمدم تا اگر روزی برسد و من بتوانم شعری از این عارف بزرگواررا مورد تحلیل قرار بدهم."

اسیر و بیدل: عبدالحمید اسیر نخستین باردر محیط خانواده با ابیات بیدل آشنا گردید. حاجی عبدالخالق برادر اسیر، درهفته چند شب مجلس بیدل‌خوانی داشت. شخصیت‌های چون حاجی عبدالعزیز لنگرزمین، برادرش صوفی موج، عبدالرحیم خان رحیمی، عبدالسلام اثیم مجددی،میرزاابراهیم خلیل به خانه‌ی آنها می‌آمدند و اشعار بیدل را می‌خواندند. عبدالحمید که آن زمان خوردسال بود، در آن مجالس حضور داشت می نویسید:"دردوران مکتب شاید در تاثیرپذیری از این مجالس بود، که علاقه‌ی بیشترعبدالحمید به ادبیات بود." و باز هم می افزاید : "دیوان میرزا صائب اصفهانی، واقفلاهوری، محمدعلی حزین، هلالی چغتالی، نظری نیشاپوری را از بازار خریدارینمودم ولی این کتاب‌ها عطش مرا سیراب نساخت. علت آن بود که نخست از سرچشمهٔ بلند نوشیده و گوشش در مجالس شبانه با ادبیات بیدل انس گرفته بود."قندیآغا می‌نویسد: "با امیر محمد اثیر روزی به بازار رفتم و کلیات بیدل را به ۸۰روپیه هدیه کردم. معنی اشعار او را نمی فهمیدم و گاه گاه از بیدل‌شناسهمان زمان کاکا سیدتاج‌الدین که در کوچه‌ی قاضی فیض الله، در مسجد ازبک‌هاحجره داشت، مفهوم ابیات مشکل را جویا می‌شدم." در همین زمان با برادرشحاجی عبدالخالق، نزد خلیفه صاحب فرزه "خلیفه میر احمد" می‌رود. شب را همانجاسپری می‌کنند. برادرش از پیر می‌خواهد به عبدالحمید درس و تلقینی دهد. اماپیر با بی‌میلی می‌گوید:

"این بچه درس خود را بخواند، او را به پیری ومریدی چه کار، به هر حال فردا بعد از نماز صبح عبدالحمید را صدا می‌زند ودست او را گرفته می‌گوید: "های فرزند! بیدل صاحب را می‌شناسی، او در جوابمی‌گوید: چند روزی می‌شود که کلیاتی را پیدا کرده‌ام اما از مطالعه‌ی آن هیچچیز عاید من نمی‌شود..." درآوارگی همیشهکلیات بیدل همدم او بود.وقتی در پایان ایام تبعید به کابل آمد مجالسادبی و عرفانی را در باغ نواب کابل، به راه انداخت در سال‌های۱۳۲۹و۱۳۳۰عرس حضرت ابوالمعانی را در باغ نواب برگزار کرد که دانشمندانی چون: شایقجمال، شایق هروی، مولانا سلیم راغی، ضیا قاری زاده، صوفی عشقری،

ابراهیمخلیل، خلیل‌الله خلیلی، مولوی خسته، قاری فولاد، عبدالسلام اثیم مجددی،رحیم جان رحیمی و دیگران در آن شرکت داشتند.محفل عرس با کلام‌الله مجیدآغاز می‌شد، استاد سرآهنگ به عنوان شاگرد اسیر، غزلیات بیدل را زمزمه می‌کرد. در سال‌های دوران حضور شوروی‌ها، عرس بیدل با شکوه خاصی برگزار می‌شد،شمار زیادی از ادبا و شهریان کابل در آن اشتراک می‌کردند و با آن فضایمعنوی، خویش را تسکین می‌دادند.در همان روزگار که پسران مردم را به زوربه عسکری می‌بردند و اکثراً که شهید می‌شدند، در یکی از عرس‌ها، رازق فانیبرای نخستین بار غزلی را خواند که دست به دست می‌گشت.

همه جا دکان رنگ است همه رنگ می‌فروشند
دل من به شیشه سوزد، همه سنگ می‌فروشد
دل کس به کس نسوزد به محیط ما به حدی
که غزال چوچه‌اش را به پلنگ می‌فروشد

از سال 1335 الی 1372 خورشیدی، در باغ رئیس در ناحیه جنگلک، خانه قندی‌آغا، همواره محل برگزاری عرس‌های بزرگ بود. آخرین عرس را در۱۳۷۲ خورشیدی در حالی که در اثر جنگ‌های کابل از خانه‌یاصلی اش بیجا شده بود در قلعه‌ی نجارهای خیرخانه دایر کرد و آنجا گفت که سالآینده من در جمع شما نخواهم بود که همچنان شد. ولی فرزندان قندی‌آغا اینسنّت را هنوز ادامه می‌دهند.قندی‌آغا، در کنار تدویر محافل ادبی وعرفانی، با ادبا، با درویشان و قلندران نیز از بیدل سخن‌ها داشت. یکی از اینقلندران، کاکا لعل‌جان از مرغ‌گیران قلعه‌ی قاضی بود که اسیر روزانه مدتی برایاو بیدل می‌خواند. قندی‌آغا می‌گوید: این قلندر... با وصف آنکه عامی بودکلام ابوالمعانی را بیشتر درک می‌کرد و در عصر خود سرآمد بیدل‌شناسان بود.ازکارهای بزرگ قندی‌آغا این است که حلقه‌های درس بیدل را دایر نمود و فهم وتوجه به بیدل را که ویژه‌ی خاصان بود همگانی ساخت. در مورد حلقه‌های درس خودمی‌نویسد:در هفته دو مراتب یعنی دوشنبه‌ها درس مولوی صاحب و پنجشنبه‌هادرس ابوالمعانی صاحب از ساعت ۲ بعد از ظهر در کلبه‌ی فقیرانه من برگزار می‌شود و با وجودی که تا ساعت ٦ یعنی٤ ساعت دوام می‌کند در خود احساس خستگینمی‌کنم. در دوران حکومت اسلامی نیز حلقه‌ی درس‌های بیدل و مثنوی ادامهداشت. یکی از شاگردان آن حلقه گفت: یکی از روزها که در کابل راکت‌پرانیادامه داشت، ما در حلقه‌ی درس بیدل در منزل قندی‌آغا بودیم که یکی از شاگرداندا‌خل شد و گفت: مسجد پل‌خشتی را به راکت زدند. راکت‌های حکمتیار گنبد مسجدپل خشتی را تخریب کرد. قندی‌آغا با حیرت نگاهی به دیگران انداخت و اینرباعی حضرت ابوالمعانی را زمزمه کرد:

ای آنکه سماوات پر از ابر کنی
روزی به دهان مؤمن و گبر کنی
کردند خراب خانه‌ات ای ساقی
ای خانه خراب تا بکی صبر کنی

اسیر و عرفان:عبدالحمیداسیر در خانواده‌ای به دنیا آمده بود که باوجود پیوند به شاهان و میرهای شغنانبدخشان،سخت معنوی و عرفانی بودند. پدرش میر عبدالقادر که از اخلاص‌مندانمولانا جلال الدین بلخی و مرید آخند صاحب زیارت شاه طاؤس بود، آنقدر تقواداشت که لفظ میر را از آغاز نام خود دور می‌کرد و می‌گفت: فردا معامله باحسب است از این رو اسم نسبی را از نام اعضای خانواده باید دورکرد تا "غره"نسب نشوند.خانواده‌ی اسیر خود را از اولاده‌ی حضرت عباس و فرزند یکی ازاولادهای ایشان، حضرت قثم که به بخارا آمد و در بدخشان مسکون شد می‌دانستند. دو برادرش عبدالخالق و عبدالنبی مرید خلیفه صاحب فرزه، و برادردیگرش عبدالحکیم مرید حضرت صاحب نورالمشایخ بود و فرزند چهارمی عبدالحمیدبود که اسیر بیدل گردید.عبدالحمید نخستین درس عرفان را از خلیفه صاحبفرزه (میر احمد) گرفت که به او خوانش بیدل را تلقین نمود. قندی‌آغا به خلیفهفرزه زیاد ارادت داشت. در خاطراتش می نویسد: وقتی نادر خان کشته شد روزیخلیفه صاحب به خانه‌ی ما آمد. برادرم گفت: در حق این جوان دعا کنید، رفیقشنادر خان را کشته است، این هم کشته خواهد شد. پیر گفت تا من باشم کسی او راکشته نمی تواند. برادرم گفت: زندانی خواهد شد دعا کنید. پیر گفت اگر زندانیهم شود زیاد مشکل نخواهد دید. بعد از این که

فراوان جوانان به آن مناسبتکشته شدند، اسیر هم زندانی گردید، ولی بعد او را برای یک و نیم سال درخانهخودش نظربند و زندانی ساختند که اسیر این را از کرامات خلیفه صاحب فرزه می دانست.

اسیر در ایام تبعید در ریگستان با دو شخصیت عرفانی معرفت می‌یابد. باج سلطان که مجذوب بود و گل جان خان که یک عارف و شارعبود. درقندهار در خدمت عظیم جان آغای مجذوب می‌رسد. وقتی به کابل آمد خدمت بابهداوود را می‌کرد که در زیارت مولوی صاحب سرای زرداد اقامت داشت. و همینگونه از مردانی چون:بابه میر فقیر مرید حضرت بابه خان محمد، ملنگ خانپغمانی، سیدغریب آغا، نورجان ملنگ، غفور آیینه ساز نیز کسب فیض نمود.(۱٤)همین گونه با سیدجان آغای جبل السراج و پیروز ملنگ گلدره‌یی همیشه نشست‌هاداشت.در وقت فوت پدرش، کاکا لعل جان دوست پدرش به تعزیه آمد و با اسیر دوست گردید اسیر می‌نویسد":اینشخص آن قدر موشکاف بود که من به عمر خود چنین شخصی موشکاف و باریک-بیننديده بودم در علمای عصر مرحوم مولانا سلیم راغی و در مردم عامی همین کاکالعل جان طرف قبول من بود و بس... دعای او را گرفتم."

اسیر و شاعری:عبدالحمیددر آغاز شاید تا سالهای ۱۳۳۵ واثق تخلص می‌کرد. مدیر مجله‌ی عرفان در سال ۱۳۳۰به نام واثق از عبدالحمید خواسته است تا غزل معروف کلیم را با مطلعزیر استقبال نماید:

منم که تنگدلی باغ دلگشای من است

به دستم آبله جام جهان نمای من است

اسیر شعر را به سبک حضرت بیدل و با زیبایی و تعالی ویژه می‌سرود. اما اسیر اشعارش را جمع‌آوری نکرد و در رابطه با شعر چنین نظر داشت:"اگرمنظور از التذاذ روحی است،خواندن اشعار بیدل کفایت می‌کند و ما که دم ازاخلاص می‌زنیم نباید در برابر شعر ابوالمعانی اظهار شاعری کنیم. امامخمسات حکم تفسیر و توجیه را دارد، مؤدبانه به آن مبادرت ورزیده‌ام." وظایف رسمی:استاداسیر، نخستین کار دولتی را در زمان تبعید آغاز کرد. و آن زمانی بود کهدر ساختمان پل ارغنداب مهندسین سویسی کار می‌کردند و به ترجمان جرمنی ضرورتداشتند که ناگزیر اسیر را استخدام کردند. بعد از آن در ادارات شرکت‌هایمیوه، ویسا، ترانزیت، در قندهار کار کرد. در کابل در شرکت حمل‌ونقل، اتاق‌های تجارت کار نمود و آخرین وظیفه‌اش مدیرعمومی تحریرات شرکت مالداریو مسلخ هرات بود. سفر برای زیارت نه جهانگردی:بهزیارت بیت‌الله شریف مشرف شد. اسیر ۵۰ سال در اشتیاق زیارت آرامگاهابوالمعانی بود. در سال ۱۳٦۷ به این آرزو رسید. و بعد از زیارت بزرگانیچون: بابا قطب‌الدینبختیار کاکی، نظام-الدین اولیا، خواجه نصیرالدین محمودچراغ‌دهلی، باقی بالله، امیر خسرو بلخی، شاه عبدالعزیز، شاه ولی‌الله دهلی، وشیخ عبدالحق به کابل برگشت.در سال ۱۳٦۰ به پاکستان سفر نمود. در پشاوربه زیارت شیخ جنید پشاوری، شیخ عمر جغاره‌یی، عبدالرحمن بابا، میاعبدالغفور بابا رسید. در لاهور داتا گنج‌بخش را زیارت کرد و در پاک پتن بهزیارت بابا فرید شکرگنج رسید. می‌گویند وقتی اسیر به آنجا مواصلت کردقوالان گرم سماع بودند. در آن زمان استاد را حالتی دست می‌دهد که بی‌اختیاروجد می‌کند و دست می‌افشاند. امیر عبدالرحمن خان و سرکوب اسماعیلیان: عبدالرحمن خان که در استبداد گوی سبقت را از همه حکام افغانستان برده بود، به طور گسترده به قلع و قمع شیعیان پرداخت. امیر عبدالرحمن خان، سومین پسر امیر محمد افضل خان، نواسه امیردوست محمد خان، امیر افغانستان، از دودمان بارکزایی، که در سال ۱۸٤۰میلادی به دنیا آمده است، در زمان زمامداری پدرش (۱۹۰۱-۱۸۸۰)، به حیث فرماندار محیط قطغن‌زمین و بدخشانات ایفای وظیفه می‌نمود، بر خلاف عمویش امیر شیرعلی خان برخاست و بعد از شکست به بخارا متواری گردید. در سال ۱۸٦٦م.، به افغانستان باز گشت و شیرعلی خان را شکست داده، و پدرش محمد افضل خان را بر تخت سلطنت نشاند. بعد ازسه سال شیرعلی خان بار دوم قدرت را بدست گرفت و امیر عبدالرحمن پا به فرار گذاشت. بعد از وفات شیرعلی خان در سال ۱۸۸۰م، امیر عبدالرحمن خان بار دیگر زمام امور را در دست گرفت. در دوران سلطنت وی بعضی از سرحدات کشور به شمول خط دیورند در سال ۱۸۹۳م. نشانی گردید. وی به منظور قدرتش مرتکب اعمال خشونت‌بار علیه مردمان هزاره در افغانستان، به ویژه در نواحی مرکزی گردید. پس از مدت زمانی بر ضد مردمان نورستان که در آنزمان به نام "کافرستان"، نام داشت و گویا مسلمان نبودند لشکرکشی کرد و آنها را جبرن به دین اسلام واداشت. مناطق بدخشان افغانستان، مانند شغنان، روشان، به شمول حضرت امام، یا امام

صاحب امروزی واقع در آستان کندز"کهندژ"، نیز از گزندش در امان باقی نماند. بدخشان نظام خود مختاری را در زمان عبدالرحمن خان (۱۹۰۱-۱۸۸۰)از دست داد. شاه شغنان میر سید اکبر، با استفاده از موقعیت مناسب از موجودیت اختلاف میان امیر عبدالرحمن خان و محمد اسحق خان، حاکم شغنان، حاکمیت خویش را دوباره مجدد در قلعه‌پنجه در سال ۱۸۸۸م.، استحکام بخشید. وقتی که امیرعبدالرحمن خان به شغنان سفر نمود، سید اکبر به منطقه حصار فرار کرد و الی سال ۱۸۹۵م.، وقتی که خط مرزی میان روسیه و افغانستان تعیین گردید، که در آن شغنان به روسیه تعلق گرفت و درواز به افغانستان. وضعیت به‌وجودآمده سید اکبر خان را قادر ساخت تا بار مجدد به شغنان برگردد و برای سالیان متمادی حاکمیت آنجا را در دست داشت، تا که امیر بخارا با تعیین نمودن نماینده وفادار به خود، ایشان قلی بیک، سید اکبر را از صحنه حاکمیت شغنان، برون آورد. عبدالرحمن خان بار مجدد شغنان را در سال ۱۸۹۳م.، به تصرف خود در می‌آورد، و میر شغنان یوسف علی شاه را به گروگان می‌گیرد و در کابل نظربند می‌کند. بعد آن همه افراد بانفوذ و صاحب صلاحیت شغنان به عبدالرحمن خان بیعت می‌کنند و برخی از افراد را بحیث غلام‌بچه‌ها، به وی به شهر کابل می‌فرستند تا خدمت دربار شاهانه را انجام دهند. عبدالرحمن خان، غلام بچه ها را به حضور پذیرفته و آنها را در کابل شامل مکتب حربی می‌کند تا باشد مصدر خدمت بهتر و بیشتر شاه شوند و به وی برای همیش وفادار باقی بمانند و از حاکمیت دست داشته او دفاع بی‌دریغ نمایند. جنرال محمدعلی خان، قوماندان عمومی پولیس در سال ۱۹۶۰م. یکی از جمله فرزندان آن افرادی است که در زمان عبدالرحمن خان من‌حیث غلام‌بچه‌ها به کابل آورده شدند، که همه شان باشنده دهکده بهشار هستند، و اکنون هم بسا از آنها در ناحیه چهل‌ستون شهر کابل، در اطراف پل حسن، که به *گوساله* معروف است، زندگی می‌کنند. امیر در سال ۱۸۹۳م.، منطقه واخان را به تصرف درآورده و غفور خان قرغز را بحیث آستان‌دار واخان، تعیین و علی مردان خان را که بحیث رئیس و حاکم اصلی این منطقه ایفای وظیفه می‌کرد، خلع نمود. بعد از مرگ عبدالرحمن خان در سال ۱۹۰۱م.، پسرش حبیب-الله خان به تخت سلطنت نشست، و کشور را الی سال ۱۹۱۹م.، در حاکمیت خود داشت. بعد از مرگ امیر عبدالرحمن الی زمان امیر امان‌الله خان، شغنان دارای دشواری‌های معین خود بود که در نتیجه سیاست‌های جزم‌گرایانه حکومت‌ها ، باورها و عقاید، به میان آمده بود، که باعث انگیزش مردم بر علیه حاکمان محلی و منطقوی شد، که می‌توان از اغتشاش محرم که به (بلوای محرم)، معروف است، نام گرفت. من در اینجا با امکانات دست‌داشته، و استفاده از منابع داخلی و خارجی، به شمول منابع روسی، اردو، انگلیسی، فارسی، و تاجیکی، موفق شدم چیزی را برای نسل جوان آینده شغنان به نگارش گیرم تا باشد مردم ما با تاریخ کوچکش به باد فراموشی سپرده نه شده باشد.رویداد شغنان - روشان آنقدرهم مورد توجهٔ پژوهشگران آنزمان قرار نگرفته بود، زیرا از یکطرف در حدود و ثغور نهایت محدود جغرافیای سیاسی صورت گرفت و از جانبی هم به‌حیث یک تحرک خودجوش‌ای که بر مبنای تفکر و تعقل سیاسی به میان آمده باشد، وجود نداشت. علاوه برآن منطقه آنقدر دور افتاده بود که برای وسایل جمعی و یا علاقه مندان میدان پژوهش و یا هم اهل سیاست آنزمان، به ویژه نگارندگان برون‌مرزی، هیچگونه زمینه مساعد نبود. از این سببتنها نوشته‌های اختصارگونه‌ای که در انگیزش احساسات سهیم بوده باشند و نقش زمانی و مکانی را ایفا کرده بتوانند، مرقوم گردیده‌اند که حتی در برخیاز اسناد و مدارک معتبر ملی و فراملی هم درج نه شده‌اند، به جز از اسناد و مدارک‌ای که درآرشیف حزب کمونست اتحاد شوروی سابق، جهت خودآگاهی مسئولیت دیپلماتیک و وظیفه استخبارات کشور، درج شده است. علاوه برآن قابل یادآوری است که حتی درآرشیف افغانستان نیز ازآن چیزی به نظر نمی‌آید، و درمیان قشر تحصیل‌کردهٔ آن زمان شغنان و حتی روشنفکران و یا هم محسن‌سفیدان امروزی این ناحیه نیز چیزی به گونهٔ مستند و نگارش‌یافته وجود ندارد. تنها آنهایی که مسن‌تر و به آنزمان ارتباط خاطره وی دارند، مسایل گسیخته، جسته و ریخته را به طور شفاهی به قصه‌خوانی می‌نشینند. شغنان در آنزمان مانند امروز، به استقامت و یا "کریدور" واخان - پامیر قرارداشت که از هر نگاه از اهمیّت نهایت خارق‌العاده برخوردار بود. یکی از دلایل هم مسألهٔ موجودیت راه تاریخی، فرهنگی و تجاری ابریشم بود که از این منطقه عبور می‌کرد. این ناحیه از نقطهٔ نظر زبانی زیر اثر مستقیم زبان فارسی- دری قرار داشت. از نقطهٔ نظر بینش و باورهای دینی به شاخهٔ اسلام شیعی، ارتباط دارد، و از نقطهٔ نظر جغرافیای زندگی اجتماعی- اقتصادی در زمرهٔ منزوی‌ترین مردمان افغانستان به شمارمی‌آیند. برای مدت‌های طولانی سنت‌های عقیدتی مردمان پامیر به شمول شغنان-

روشان، بر بنیاد سنت‌ها و رسوم مترقی، تجددپسند، جمع‌گرا، سلم‌نواز وعقلانی داعی سترگ و حجّت سرزمین خراسان، پیر شاه ناصر خسرو قبادیانی- مروزی، بالوسیلهٔ ماذونان اکبر و اصغر، پیرها و خلیفه‌ها که مجریان باورهای دینی بودند، به پیش برده می‌شد. در این اواخر برخی از نویسندگان معاصر در نگارش‌های شان سعی به عمل می‌آورند تا برملا سازند که گویا، مردمان فلات پامیر از نقطهٔ نظر عقیدتی، مدت زمان نهایت طولانی را در نظام تقیه به سر برده‌اند، که البته از نقطهٔ نظرشرایط محیطی آن منطقه درست نیست، زیرا تنها برخی از سنت‌ها ورسوم جماعت مذکور از انظار دیگران، و آنهم بخاطر مصؤنیت عقیدتی پنهان بود، در غیر آن به همگان واضح بود که مردمان آن دیار پیرو کدام کیش و آئین بودند. اکنون نیز اکثر جماعت آسیا جنوبی، آسیای مرکزی، افریقای شرقی، و جماعت‌های هندو- پاک نیز در پنهان‌نگهداری سنت‌های ویژهٔ خود، از انظار دیگران، صادق‌اند تا باشد که در عدم دموکراسی عقیدتی زیر فشارهای غیرمترقبه دیگراندیشان، قرار نگرفته باشند. یکی از ویژگی‌های رسوم و سنت‌های فرهنگی- عقیدتی و باورهای این طریقه، این است که مجریان امور مذهبی به امور سیاسی و دولت‌داری، در مداخله قرار نمی‌گیرند، و تنها مصروف پیشبرد وظایف باطنی و تحقق هدایات یزدانی از طریق علم و فهم خویش در میان مردم‌اند. مزید برآن آنها در فراهم‌آوری هر گونه تسهیلات امور میان مردمی، قومی و دولتی نقش به سزایی دارند. آنها بعضاً صرف منحیث افراد میانجی میان مردم و نظام حکومت‌داری به کارزار اجتماعی خود ادامه می‌دهند، که به مفهوم دیگر آنها فقط مفسرین منافع پیروان خود، بر اساس قوانین و اصول مروجهٔ زیست اجتماعی در یک جامعهٔ انسانی‌اند. مردمان منطقهٔ شغنان- روشان بخاطر نبود یک اقتصاد منظم و تولیدات سیستماتیک، همواره از فشارهای گوناگون حاکمان و دولتمداران وقت، از ناحیهٔ جمع‌آوری مالیات برعایدات، به ستوه آمده بودند. علاوه برآن مسایل زبانی نیز آنها را به حد کافی به رنج و مشقت سردچار ساخته بود. بطور مثال، مردم آن مرز و بوم به زبان فارسی- دری، آنگونه که لازم است، تکلم کرده نمی‌توانند، چه رسد به آنکه نصاب آموزشی مکاتب به سایر زبان‌ها باشد که بدون تردید به بارآورندهٔ دشواری‌ها در زمینهٔ آموزش می‌گردد. و باید گفت که حتی زبان فارسی- دری برای شان حیثیت زبان دوم را دارد. در ماه اپریل سال ۱۹۲۵میلادی، تعداد کثیری از ساکنین ناحیهٔ شغنان - روشان بدخشان کوهی افغانستان به قرارگاه حاکم محلی شغنان، محمد طاهر خان حمله نموده و اورا دستگیر می‌نمایند. روز دوم به تعداد ۸۰۰ تن از قیام‌کنندگان که دارای سلاح‌های بخصوص سنتی خود بودند، قلعهٔ برپنجه را محاصره نموده و جریان آب آشامیدنی پرسونل و قرارگاه قلعه را قطع می‌نمایند. اغتشاش الی سیزدهم اپریل سال ۱۹۲۵، ادامه پیدا می‌کند. در این جریان برخی از قیام‌کنندگان از حکومت محلی تاجیکستان که در آنوقت به اتحاد شوروی سابق مدغم گردیده بود، طلب کمک و حمایه می‌نمایند، اما به درخواست آنها پاسخ مثبت ارائه نگردید. در شب سیزدهم اپریل همان سال، نظامیان قلعهٔ برپنجه طی مانور مخفیانهٔ نظامی، قیام‌کنندگان را به محاصره در می‌آورند. در این زمان حملهٔ دیگری از طرف دستهٔ نظامی حکومت اعلی اشکاشم که حیثیت مرکز را داشت، توسط ۲۵ تن از اسپ‌سواران ماهر و تقریباً آشنا با مسایل نظامی و جنگی، به هدایت و حکم غندمشر گل‌میر خان، در برابر اغتشاشیون که تعداد شان (۸۰۰۰)، و ۲۰۰ خانه وار را تشکیل می‌دادند، از دریای پنج که سرحد افغانستان و تاجیکستان را تشکیل می‌دهد، غیر قانونی عبور نموده و به منطقهٔ سرحدّی پامیرتاجیکستان شوروی آنوقت پناهنده شدند. برخی از این خانواده‌ها هر آنچه را در زندگی شان از اموال منقول داشتند، با خود انتقال دادند. همهٔ پناهگزینان در منطقهٔ پامیر بدخشان وابسته به حکومت شوروی در قلعهٔ نظامی بوشهر جابجا شدند. به مجرّدی که قیام‌کنندگان سرحد را عبور نمودند، مسئولین حکومت شوراها که در پامیر جابجا بودند، آنها را مطابق هدایت منابع دیپلماتیک خلع سلاح نموده و آنها را به برگشت مجدد به خاک شان مورد تشویق و ترغیب قرار دادند. علاوه برآن از آنها خواسته شد تا از عبور و مرور سایر افراد وابسته به آنها از طریق سرحد، جداً جلوگیری بعمل آید. بهر حال مسئلهٔ یاد شده به حالت بحرانی خود رسید و چهار روز بعد از آغاز قیام، عاملین آن از طریق منابع دیپلماتیک و استخبارات، از حکومت شوروی درخواست ملاقات را نمودند که آنهم با پاسخ منفی مقامات جانب مقابل، روبرو شد. بعد از مدت نهایت کوتاه، به زودترین فرصت سه تن از مامورین عالی رتبهٔ حکومت اعلی بدخشان، با محمد ضیا خان، حاکم اعلی فیض آباد، مرکز بدخشان، جهت مذاکره با اغتشاشیون، وارد شغنان شد. اما نمایندگان بلواگران از هرگونه ملاقات با موصوف، ابا ورزیدند. وضعیت اغتشاش کننده‌ها به مرور زمان از حالت بهبودی بیرون می‌رفت، زیرا مسئولین حکومت شوراها دیگر قدرت

کمک‌های مالی وغذایی به پناه‌گزینان را نداشتند و تلاش صورت می‌گرفت تا نماینده‌ای را جهت حل و فصل این مسئله از میان قیام‌کنندگان، به شهر دوشنبه مرکز نوبنیاد تاجیکستان شوروی، بفرستند، زیرا از طرف قیام کنندگان یادداشت رسمی‌ای به دفترمرکزی شهر خارق سپرده شده بود. رهبری جمهوری تاجیکستان شوروی، قبل از اینکه هیأت اعزامی به شهر دوشنبه برسد، همهٔ مسایل را مورد بررسی و مداقه قرار داده و بجای آنکه کاری کرده بتوانند، در مشکوکیت شان پیرامون این مسئله افزایش بعمل آمد و در جستجوی آن شدند که چه چیزها اسباب وقوع این حادثه را فراهم ساخته و اقدام ما به مثابهٔ همسایه و دوست نزدیک در زمینه، چگونه باید باشد. بر همین مبنا جهت وضوح بیشتر این مسئله طالب هدایت مفصل‌تر از آمرین مقامات صاحب اختیار شان در شهر مسکو شدند. در فرجام به چنین نتیجهٔ موقتی رسیدند که: "برای جلوگیری از هر گونه مناقشه-آفرینی و دشواری‌های لاینحل بعدی، نه تنها اینکه سلاح و مهمات به آنها داده نشود، بلکه آنچه را که آنها من‌حیث سلاح و مهمات با خود دارند، باید از نزد شان گرفته شود و به مراجع رسمی شوروی و یا حکومت افغانستان، تسلیم داده شود."
بعدها آنها باید مسایل ذات‌البینی شان را حل و فصل کنند. جهت ایجاد سهولت نسبی برای این دسته از مردمان و جابجاسازی آنها باید مناطق دور دست قابل کشت و زراعت در نظر گرفته شود. مقامات شوروی به این اندیشه بودند که شاید چنین اقدام ازنقطهٔ نظر سیاسی، اجتماعی واقتصادی برای آنها نافع‌تر باشد. یکی از چالش‌های دشواری که قیام‌کنندگان در برابر حکومت شوراها قرار دادند این بود تا آنها همگان باید بحیث شهروندان کشور شوراها بدون قید و شرط پذیرفته شوند، که البته تصمیم روی آن از نقطهٔ نظر سیاسی و مناسبات حسن نیت دیپلماتیک برای کشور شوراها دشوار به نظر می‌رسید. بلواگران استدلال می‌کردند که تاجیکستان از نقطهٔ نظر بینش تاریخی، در حقیقت سرزمین خود آنها است، و اینکه ابرقدرت‌ها و نیروهای استعماری چنین انقسام را به وجود آورده‌اند، برای آنها در این مقطع زمانی قابل پذیرش نبوده و دوراز اخلاقیات اجتماعی سیاسی و شیوهٔ زرین همزیستی مسالمت‌آمیز میان ملل و اقوام جهان به شمول افغانستان می‌باشد. مسئولین دوشنبه به این اندیشه و تفکر رفتند که افراد را باید به مناطق دوردست فرستاد و یا اینکه به منطقهٔ پامیر دوباره باز گردانده شوند و یا هم همهٔ آنها به نحوی از انحا مورد تشویق قرار گیرند تا به افغانستان دوباره بر گردند زیرا حکومت و مردم تاجیکستان نیز دیگر توان مادی و مالی ندارند که جهت سپری نمودن زندگی یومیه، چیزی را در اختیار پناه‌گزینان، قرار دهند. بعد از مباحثات و مذاکرات طولانی و متعدد، به این نتیجه‌گیری دشوار و مشحون از مسایل ناهنجار برای قیام کنندگان رسیدند که آنها باید دوباره به میهن آبایی شان برگردند، و آنهم هرچه عاجل‌تر تا به این فرآیند دشوار نقطهٔ اختتام گذاشته شود. در آنزمان تبلیغات تقریباً مشابه دیگری نیز از طرف زمام‌داران افغانستان راه اندازی شده بود. به تاریخ دوم ماه می سال ۱۹۲۵هیأت عالی‌رتبهٔ دولتی افغانستان جهت ملاقات با قیام کنندگان و بررسی هرچه بیشتر و ژرفتر این مسئله، داخل پامیر گردیده و با قیام‌کنندگان در محلی که قرار داشتند، داخل مفاهمه شدند. اعضای کمیسیون یادشده که از مرکز خان‌آباد وارد پامیر شده بودند، فرمان شاه امان‌الله را به اغتشاشیون قرائت نمودند که در بخشی از آن چنین آمده بود که حکومت افغانستان بدون در نظرداشت دشواری‌هایی که در نتیجهٔ این گونه اقدام ناعاقبت‌اندیشانه برای مردم و اهالی و حکومت افغانستان وارد شده است، در برابر تقصیرات آنها از عفو و بخشایش کار گرفته و میل دارد تا آنها به وجه احسن و بدون هیچگونه تشویش به افغانستان دوباره برگردند. در نتیجه مذاکرات مقامات شوروی و افغانستان، هر دو با این نتیجه رسیدند تا ۸۵ در صد از قیام‌کنندگان به گونهٔ فوری در جریان یک هفته به محل اصلی شان برگردند. مادامی‌که هیأت یا بهتر بگوئیم نمایندهٔ قیام‌کنندگان شغنان-روشان، به تاریخ ۲۵ جون سال ۱۹۲۵، به شهر دوشنبه رسیدند، رهبری تاجیکستان شوروی نتوانستند چیزی را برای آنها انجام دهند و تنها اظهار نمودند که گویا برگشت مصؤن آنها را تضمین می‌نمایند و بدون قید و شرط شامل همگان می‌گردد. فیصلهٔ یادشده توسط نمایندهٔ حکومت شوروی وقت آقای (زینو مینسکا) که در تاجیکستان مستقر بود، و به حیث رئیس دیپارتمنت امور دیپلماتیک ایفای وظیفه می‌کرد، چنین انعکاس یافته است: "باید دانست که کشف و افشای این قسمت از بدخشان افغانستان برای دیگران کاملاً نادرست و یک عمل غیرعاقلانه و دیوانه‌وار به نظرمی‌رسید. زیرا که این منطقه هنوز یک ناحیهٔ مصؤون و نامکشوف بوده، و حفظ حالت فعلی آن زمینه را برای ما مساعد خواهد ساخت تا ازاین طریق به شیوهٔ نهایت سهل‌آمیز از طریق زیباک به منطقهٔ چترال، درآینده‌ها برسیم. "دایرکتیف و هدایت‌نامهٔ رئیس عمومی کمیساری‌های امور خارجه دولت شوراها، آقای چیچرین که به

تاریخ ۲۵ آگست ۱۹۲۵، در مسکو صادر شده بود، چنین اظهار نموده است: "رهبری مسکو نهایت متأسف است از حالتی که در شغنان - روشان به وجود آمده است، دیرتر آگاهی حاصل نموده یا در انتقال دقیق آن تآخیر صورت گرفته است، اما با وصف آنهم قسمتی از زمین‌های لامزروع محدود که به فاصلهٔ دورتر ازسرحدات تعیین شده میان شوروی و افغانستان باشد، در اختیار آنها گذاشته شود تا در آنجا استقرار یابند. چیچرین توضیح می‌دهد که ما در اصل میل نداریم تا شاهد عبور تاجیک‌های افغانستان به تاجیکستان شوروی باشیم و یا آنها را در زمینه مورد تشویق قرار دهیم. اما آنانی که مرتکب چنین عمل شده‌اند، دیگر نمی‌توانند به داخل افغانستان جهت استقرار مجدد، راه یابند." رئیس عمومی نیروهای نظامی شوروی وقت مستقر در تاجیکستان، گراسیموف در یکی از مجالس خصوصی و محرم شان که به تاریخ ۲۸ ماه مارس سال ۱۹۲۵، انعقاد یافته بود، چنین اظهار نظر می‌کند: "قدرت و قوت حاکمیت شاه امان‌الله، در حال تضعیف شدن است و شاید حکومت وی توسط عبدالکریم خان از میان برداشته شود، و این زمان و فرصت عالی است برای اتحاد مجدد مردمان منطقهٔ بدخشان کرانه های دریای آمو، بدخشان تاجیکستان و افغانستان"، سفر هیأت اعزامی قیام‌کنندگان به شهر دوشنبه، نشان دهندهٔ آنست که عاملین قضیهٔ مذکور از حمایهٔ غیرمستقیم و مکتوم نیروهای حکومت شوراها مستقر درسرحدات میان افغانستان و تاجیکستان برخوردار بوده و به اطمینان کامل و حتی بدون ساده‌ترین استشارهٔ نیروهای حکومتی و نظامی شوروی، بلواگران هرگز آماده به اقدام چنین عمل، نمی‌شدند. بر بنیاد شواهد و مدارک معین مکتوب شدهٔ حکومت شوروی آنوقت به این نتیجه می‌رسیم که حکومت شوراها از این عمل آگاهی قبلی داشته و حکومت افغانستان نیز از طریق منابع و سرچشمه‌های دیپلماتیک و استخبارات حکومت مرکزی افغانستان بعدتر در جریان قرار گرفته است". در تحلیل نهایی وقایع یادشده در اواخر سال ۱۹۲۵، گونه‌یابی گردیده و در فرجام چنین فیصله و تصفیه حساب دولتی در زمینه صورت گرفت: "در اصل تمام فرآیند بازگشت پناه گزینان افغانستان باید به صورت درست به سر رسد، و آنچه در ملاقات‌های ویژهٔ مقامات ذیصلاح به فیصله رسید این بود که، همهٔ مامورین و مسئولین سرحدی افغانستان به شمول قوت‌های ژاندارم و پولیس، به گونهٔ کامل باید تعویض گردد، و نیروهای قبایلی به حیث محافظین در آنجا مستقر شوند، تا از عامل‌های بعدی محیطی و ذات‌البینی در میان شغنانی-ها صورت گرفته نتواند. و آنانی که به طور مستقیم و یا غیرمستقیم در انتظام قیام دخالت داشتند، بدون استثنا باید به پرداخت جرمانه مکلف شده و زیر کنترول مقامات ذیصلاح حکومت اعلی بدخشان قرار گیرند" به تعقیب آن از کابل دسته ای از افراد بحیث هیأت فرستاده شده بودند که سرگروپی هیأت مذکور را یک تن از اهل هنود که شهروند افغانستان بود، بدوش داشت، تا با توزیع مبالغ هنگفت بتوانند سر دستهٔ اغتشاشیون یعنی آقسقال محرم بیک را دستگیر نموده و به حکومت مرکزی بسپارند، اما هیچگونه معلوماتی در زمینه وجود ندارد که سرنوشت شان او را به کجا کشاند. برخی‌ها معتقداند که موصوف از حکومت شوروی آنوقت خواستار پناهندگی شد و آنها نیز درخواست او را پذیرفته بودند، اما افراد دیگری به این اعتقاد اند که وی هنگام محاصره قلعهٔ برپنجهٔ شغنان که مرکز حکومت اعلی بود، توسط نظامیان دستگیر و به قتل رسیده است. امروز منابع متعدد و حتی مؤثق و بااعتبار داخلی و برون‌مرزی افغانستان به این عقیده‌اند که اسباب بروز قیام شغنان - روشان را تداوم بی‌نظمی، بی‌عدالتی وفشارهای ناهمگون اجتماعی، اقتصادی، سیاسی، عقیدتی، نژادی و محیطی‌ای بود که درزمان زمامداران آن وقت بر مردم آن مرز بوم، روا دیده شده بود. اگر چه سازماندهی قیام یادشده آنقدر هم خودجوش نبود اما باید اعتراف کرد که از اثرات، تحولات و تحرکات بیرونی هم فارغ نبوده و بدون تردید دارای اهداف سیاسی و شاید هم ایدیولوژیک را در قبال خود داشت. این ناحیهٔ بدخشان از نقطهٔ نظر موقعیت جغرافیای سیاسی خود برای کشورهای همسایه به ویژه روسیه از اهمیّت بسزایی برخوردار بود. و متناسب به آن حادثهٔ شغنان زمانی به میان می‌آید که حکومت شوراها میل داشت، روابط حسنه و همسایگی نیک را با دولت افغانستان، بدون در نظرداشت برخی از سؤ تفاهمات و عدم حساب‌گیری دقیق آن، برقرار نماید. مسایل شغنان - روشان نشان‌دهندهٔ آن بود که گویا حکومت شوروی درآن وقت انتخابی دشوار را متناسب با وضعیت آفریده شده با چالش‌های فراوان، در پیش گرفت. یکی از مسایلی که در آنوقت حکومت شوروی را در دشواری بیشتر قرار داد، موضوع تهیه و تدارک مواد غذایی، محل و مکان زیست برای قیام‌کنندگان بود که درخواست پناهندگی دایمی را از دولت شوراها می‌نمودند. زیرا در آنزمان اقلیت‌های نژادی و عقیدتی ناحیهٔ شغنان - روشان، هنوز هم در حالت دشوار اقتصادی قرار

داشتند که البته این مسئله به مثابهٔ معضلهٔ بنیادی برای مدت زمان زیادی ادامه داشت. در سال ۱۹۲۹، بسا از مردمان مناطق شمال افغانستان، و برخی از مردمان مناطق سرحدی، در برابر رژیم میانه‌رو و انعطاف پذیر شاه امان‌الله، دست به آشوب و اغتشاش زدند. اکنون بعد از روشن شدن اکثر مسایل سیاسی افغانستان به ویژه در سه دههٔ اخیر، به چنین نتیجه می‌رسیم که در دربار شاه امان‌الله نیز بودند افرادی که برای احراز قدرت و یا هم بخاطر تعویض رژیم به یک نظام بهتر نسبی که در آن اندیشه های سیاسی و دموکراتیک به منصهٔ اجرا گذاشته شوند، تلاش نموده بودند. رهبری حکومت منطقوی شوراها که به گونهٔ نسبی از شاه طرفداری می‌کرد، نیز به منظور آفرینش آرامی در مناطق مذکور، جهت حمایه از حکومت امانی، به شکست مواجه شدند و چیزی را به منصهٔ اجرا گذاشته نتوانستند، که حداقل می‌توانست باعث آفرینش مناسبات حسن نیت میان افغانستان و کشورهای همسایه، گردد. حوادث شغنان در حقیقت بیان‌کنندهٔ مناسبات دوجانبه دولتین بود که در سال-۱۹۲۰، میان حکومت شوراها و دولت شاهی افغانستان برقرار شده بود. بلشویک‌ها سعی نمودند تا افراد علاقه‌مند به بینش و اندیشه‌های سوسیالیستی را در مناطق سرحدی افغانستان، تنظیم نمایند تا در آینده‌ها بتوانند از آن به حیث منابع و مراجع تکثیرکننده و گسترش‌دهندهٔ چنین اندیشه‌ها و مقاصد در امر اثربخشی به جنبش‌های چپ و دموکراتیک، نقشی را ادا کرده بتوانند. به گونهٔ مثال آفرینش حلقهٔ سیاسی و سوسیالیستی در آستان هرات و در میان افرادی که شامل حلقهٔ فعالیت‌های پان اسلامیسم شاه امان‌الله که از طریق کنفرانس آسیای مرکزی به فعالیت درآورده شده بود، نیز یکی از مسایل عمدهٔ آنزمان به شمار می‌رفت. قیام‌کنندگان شغنان- روشان، در حقیقت برنامهٔ عمومی شاه امان‌الله را مورد انتقاد قرار نمی‌دادند، بلکه آنها در برابر دستگاه ضعیف کاری آن در مناطق و مرکز، به اعتراض برخاستند. علاوه برآن، قیام‌کنندگان بخاطر اینکه شاه و به ویژه دست‌اندرکاران حکومتی‌اش در منطقه نمی‌توانند سیاست اصلاح‌طلبانهٔ او را در سراسر کشور مورد تطبیق قرار دهند، لذا جهت تطبیق عدالت اجتماعی و آفرینش آسایش در محیط نهایت محدود خود شان، دست به اقدامات و قیام عملی زدند. مسئلهٔ آخر اینکه، قیام‌کنندگان درخواست (استدعا نامهٔ) رسمی‌ای را به نمایندهٔ حکومت ستالین در جمهوری تاجیکستان شوروی وقت، با متنی پیشکش نمودند که درآن چنین آمده است: "در نتیجهٔ وارد آوردن فشارهای ناهمگون حکومت افغانستان، تشتت، دهشت و وحشت بی‌حد و حصر مامورین حکومتی، با وصف هرگونه تحمل رنج و عذاب ناشی از پالیسی‌های غیرعادلانهٔ نظام موجود در افغانستان، در مقطع زمانی‌ایکه برادران تاجیکستان ما، در شرایط صلح وآرامش زندگی بسر می‌برند، سال گذشته درخواست طویلی را به مقام جوزف ستالین ارایه نموده بودیم تا باشد همهٔ ما را در قلمرو حکومت شوراها به حیث ساکنین دایمی پذیرا شوند، تا بتوانیم از گزند و حوادث روزگار در امان بوده و از آسیب گوناگون اجتماعی، سیاسی، عقیدتی، اقتصادی، نژادی و ظلم و استبداد قومی و منطقوی، در امان باشیم. درخواست ما به مقامات صاحب صلاحیت حکومت شوراها در شهر خارق هیچگونه نتیجهٔ عملی را در اختیار ما قرار داده نتوانست. بعد از پیشکش مطالب شفاهی به حکومت که بدون نتیجه باقی ماند، باعث ژرفا و گسترش هرچه بیشتر فرآیند مبارزهٔ ما در زمینهٔ مسایل یادشده گردید. امسال بسا از بزرگان و محسن‌سفیدان ما در نتیجهٔ فشارهای متعدد و ناهمگون حکومت افغانستان، جان‌های عزیز شان را از دست داده‌اند. از همین سبب که تعداد ما به (۸۰۰۰) تن اعم از مرد، زن و اطفال می‌رسد، خانه و کاشانهٔ خود را ترک نموده و از حکومت شوراها در تاجیکستان، در خواست پناهندگی نمودیم، اما دوباره با همان پاسخ منفی روبرو شدیم. آنها حتی اظهار می‌کنند که گویا به آنها هدایت داده شده بود که بگذار نخست قیام را آغاز کنند و بعد کمک‌ها را در اختیار شان گذاشت. چون از دوستان خویش در شهر خارق، هیچگونه پاسخ مثبت در یافت نکردیم، لذا به شما دوستان شهر دوشنبه که مقام عالی این منطقه را دارنده هستید، مراجعه نمودیم چیزی مثبت را از شما به استماع نشینیم. خواهشمندیم تا مایان را از زیر یوغ اسارت آنها رها نموده و بحیث شهروندان دایمی این کشور برادر مورد پذیرش قرار داده ممنون سازید. ما فقط دو ماه قبل به این ساحهٔ کوهستانی و محل نظامی آمدیم که در آن بجز از علوفه دیگر چیزی به نام وجود نداشت، و علاوه برآن تا هنوز هیچ جوابی را نیز از مقامات صاحب صلاحیت و قوماندانی نظامی شهر دوشنبه، بدست نه آورده‌ایم. با تحریر معروضهٔ موجود به مقام شما جهت ارائه پاسخ مثبت و یا منفی در زمینه، در انتظار همکاری دوستانه و رفیقانهٔ شما بودیم و هستیم. برای همهٔ ما باید اجازه داده شود تا مانند برادران و خواهران هم‌کیش و هم‌آئین خود در این جا در تاجیکستان، در این خاک و سرزمین مشترک پیشینیان

ما در صلح و صفا و صمیمیت زندگی را به سر رسانیم. قابل یادآوری می‌دانیم، آنچه را که با خود آورده بودیم و یا انتقال دادیم، همهٔ آن ختم گردیده و هیچ‌چیز دیگری را برای تغذیه خود، اهل و اولاد خود، نداریم. اکثر افراد در میان ما محسن سفیدان، آقسقال‌ها، و اطفال‌اند، که مواظبت از آنها نهایت دشوار است. از این سبب امروز سرنوشت ما به گونهٔ واقعی در دست شما قرار داشته و به شما وابسته می‌باشد، تا استدعا نامهٔ ما را مورد تائید قرار داده و یا آنرا جواب رد دهید." ۱۳۰٤هجری- شمسی مطابق ۱۹ آشوری، سال ۱۹۲۵.

طبیعتاً مظالم عبدالرحمن بر اسماعیلیان افغانستان نیز بی سابقه بوده است. در سال ۱۳۰۵ ه.ش. اسماعیلیان به دلیل استنکاف از پرداخت مالیات، توسط عبدالرحمن تحت تعقیب قرار می‌گیرند. هزاره‌های اسماعیلیِ مناطق ترکمان، پارسا و شیخ-علی (مناطقی در ولایت پروان) سرکشی می‌کنند و با حاکم محلی خود درگیر می‌شوند و او را زندانی می‌کنند. در سال ۱۳۰٦-ه.ش. مناطق که اسماعیلی نشین بودند، توسط دولت سرکوب و عمداً از جایی به جایی کوچ داده می‌شوند. این مناطق عمدتاً در ولایت بدخشان بوده است (مثل رستاق، شغنان، روشان، حضرت امام و...). اسماعیلیان، یا به تعبیر ملا فیض محمد کاتب هزاره، «هزاره‌های آغاخان محلاتی مشرب»، از مناطق شیخ‌علی و تاله‌وبرفک در سال ۱۳۰۷ه.ش. به تمرّد از حکومت پرداختند و در پی آن، حکومت به سرکوب آنان می‌پردازد و در این سرکوب، غیر اسماعیلیان منطقه نیز به کمک نیروهای دولتیِ اعزام شده از کابل بر می‌خیزند. پس از مدتی در همین سال درگیری شدید دیگری بین نیروهای دولتی و اسماعیلیان از طوایف «کرم‌علی»، «علی‌جم» و «نیک پی»(از هزاره‌های شیخ‌علی) اتفاق می‌افتد. در ادامه جنگ‌های شدید، سرانجام هزاره‌های اسماعیلی به سنگلاخ ها و مغاره های کوه‌ها پناه می‌برند و عبدالرحمن دستور می‌دهد که جنگجویان دولتی همه اموال ایشان را تملک کنند و اسیران را به کابل بفرستند. دو درگیری شدید دیگر نیز در همان سال بین اسماعیلیان شیخ‌علی و نیروهای اعزامی دولتی از کابل پیش می‌آید و در نتیجه، حکومت عده‌ای از هزاره‌های اسماعیلی را از شیخ‌علی به فیض‌آباد بدخشان، چندین خانواده را به دره نعلبک دوآب و تعدادی ازخانوده‌های اهل ترمیشی را به بلخ و مزارشریف تبعید می‌کند و عده‌ای هم به کوه‌ها پناه می‌برند. برخی از اسماعیلیان شیخ‌علی نیز به گرشک و لهوگرد درهرات تبعید می‌شوند و تعدادی هم درکارگاه‌های پرده‌بافی، کرباس‌بافی، کارخانه های چرم‌گری و حکاکی به حیث برده و غلام به کار گمارده می‌شوند. در سال ۱۳۰۸ ه.ش. نیز بین نیروهای دولتی و اسماعیلیان هزاره شیخ‌علی درگیری پیش می‌آید که در اثر آن، اسماعیلیان به شدت سرکوب می‌شوند وبه افسران دستورداده می‌شود که، اموال، حیوانات، زنان و دختران ایشان را به تملک گیرند. اما این خودسری افسران ظاهراً مورد پسند عبدالرحمن واقع نمی‌شود و دستور به بازگرداندن اموال و زنان و دختران اسماعیلیان می‌دهد. اسماعیلیان که دیگر رمقی برای مقابله با دولت نداشتند، با هر وسیله‌ای می خواستند حکومت را از خود راضی کنند؛ به همین جهت، اموالی را که افسران و نظامیان از آن‌ها به تاراج برده بودند، حتی پس از دستور عبدالرحمن به بازگشت آن، به حکومت و شاه بخشیدند تا شاید باعث دل‌نرمی حضرت والا نسبت به خودشان شوند، این همه مظالمات و حق تلفی‌ها سبب گردید که اسماعیلیان افغانستان نه تنها نتوانستند اصول طریقه شان را علنی و آشکارو بلکه انواعافسانه ها و شایعات را به ایشان نسبت داده شده است.

رزم سامانیان در برابر بینش قرامطه در آسیای میانه :

ستاره‌ی اقبال *داعی* نسفی و سازمان *دعوت* در خراسان و ماوراءالنهر، پس از قیام سربازان ترك که با *علمای* سنی حکومت سامانی متحد بودند، رو به افول نهاد. تحت فرماندهی پسر و جانشین امیر نصر دوم یعنی نوح بن نصر (۳۳۱-۳۴۳ه. ق. /۹۴۳-۹۵۴م.)، نسفی و وابستگان نزدیکش در بخارا در سال ۳۳۲ه. ق. /۹۴۳م.اعدام شدند و پیروان دینی آنها مورد شدیدترین آزار و شکنجه قرار گرفتند. در این دوران، *علمای* سنی مذهب حکومت سامانی برعلیه «بدعت‌گذاران» قرمطی اعلان جهاد کردند. اما با وجود این فشار و مانع عظیم، *دعوت* در خراسان و ماوراءالنهر تحت رهبری پسر نسفی، مسعود ملقب به دهقان و پس از وی داعیان برجسته‌ی دیگر که مهمترین آنها ابویعقوب سجستانی بود تداوم یافت.در این اثنا، ابوحاتم رازی در طی سالهای ۳۰۰-۳۱۰ه. ق. /۹۱۲-۹۲۳م. به عنوان پنجمینداعی ری، مسئولیت را به عهده گرفت. او *دعوت* را به آذربایجان و دیلم که در قرون میانه شامل تعدادی از ولایات حاشیه‌ی خزر از جمله دیلمان، گیلان، طبرستان (مازندران) و گرگان می‌شد،

گسترش داد. ابوحاتم مخصوصاً در دعوت چند تن از حکمرانان محلی به مذهب اسماعیلی که نخستین آنها احمد بن علی، حکمران ری در طول سال‌های ۳۱۱-۳۰۷هـ. ق. /۹۱۹-۹۲۴م. بود، به موفقیت دست یافت. اما پس از تصرف ری توسط سامانیان سنی‌مذهب، ابوحاتم به طبرستان رفت و در آنجا بر علیه امام زیدی آن محل، الداعی الصغیر با اسفار بن شیرویه (وفات ۳۱۹هـ. ق. /۹۳۱م.)متحد شد. ابوحاتم، شیرویه را به کیش خود درآورد و بزودی پیروان زیادی در طبرستان و دیگر نواحی شمال ایران که تحت حکمرانی این امیر دیلمی بود، جذب نمود. ابوحاتم همچنین مرداویج بن زیار(وفات ۳۲۳هـ. ق. /۹۳۰م.)، فرمانده‌ی سپاهیان اسفار را که بعدها در مقابل ولی‌نعمتش سر به شورش برداشته و سلسله‌ی زیاریان را در طبرستان و گرگان بنیان نهاد، به کیش خود درآورد. طبق گزارشات، مناظره‌های معروف میان داعی ابوحاتم و فیلسوف و طبیب برجسته ابوبکر محمد بن زکریای رازی، در حضور مرداویج انجام گرفت. از قرار معلوم ابوحاتم نیز مانند نسفی به شاخه‌ی قرمطی مخالف تعلق داشته و امامت عبدالله مهدی که معاصر وی بوده را به رسمیت نمی‌شناخت. در واقع وی با ابوطاهر جنابی رهبر دولت قرمطی بحرین در ارتباط بوده و همانند او در انتظار ظهور مهدی در سال ۳۱۶هـ. ق. /۹۲۸م. بوده است. حتی ممکن است ابوحاتم ادعای نیابت مهدی غائب را مطرح کرده باشد. به هر حال، هنگامی‌که ثابت شد موعد ابوحاتم برای ظهور مهدی درست نبوده است، مرداویج به مقابله با این داعی و جماعت وی پرداخت. سپس ابوحاتم به مفلح که حکمرانی محلی در آذربایجان بود پناه برد، و در آن ناحیه‌ی شمال غربی ایران، در سال ۳۲۲هـ. ق. /۹۳۴م. درگذشت. با مرگ ابوحاتم، قرمطیان 'اسماعیلیان' دچار اغتشاش و بی‌نظمی شدند، و نهایتاً رهبری آنان به دست عبدالملك کوکبی، از ساکنین گردکوه در نزدیکی دامغان، پناهگاه آینده‌ی اسماعیلیان نزاری، و فرد دیگری به نام اسحاق که در ری اقامت داشت، افتاد. دومین *داعی* ذکر شده، احتمالاً ابویعقوب اسحاق بن احمد سجستانی، مرید و خلف *داعی* نسفی در خراسان بوده است.

تأثیر قرمطیان در خراسان و پاردریا (ماوراءالنهر): قرمطیه در خراسان و ماوراءالنهر، در قلمرو سامانیان در اواخر حکومتشان تداوم یافت. اطلاعات ناقصی در آثار *داعیان* نویسنده‌ای که بطور مخفیانه، پس از نسفی و پسرش در سرزمین‌های شرقی ایران فعالیت‌می‌کردند باقی مانده است. *داعیانی* چون ابوالفضل رنجور و عتیق، و همچنین ابوهیثم احمد بن حسن جرجانی، شاعر و فیلسوف اسماعیلی اهل گرگان و شاگردش محمد بن سرخ نیشابوری در این دوره می‌زیسته‌اند. همچنین *داعی* گمنامی از خراسان به نام ابوتمّام که به گروه معاند نسفی وابسته بود نیز در این ناحیه فعالیت می‌کرده است. پل واکر در مطالعات اخیرش بیان می‌کند که درواقع، ابوتمّام آفریننده اثری بوده که به احتمال قوی، تنها فرقه‌شناسی اسماعیلی در مورد مذاهب اسلامی بوده است. مهمتر از همه، باید به ابویعقوب اسحاق بن احمد سجستانی اشاره کنیم که *دعوت* را در پایگاه اصلی فعالیت‌هایش یعنی خراسان و سیستان، هدایت نمود. وی احتمالاً رهبری *دعوت* در جبال را به عنوان جانشین ابوحاتم رازی، و نیز در عراق را بر عهده داشته است. همزمان با خلیفه‌ی فاطمی امام المعز، *داعی* سجستانی به عنوان يك ملحد به دستور *امیر* صفاری سیستان، خلف بن احمد (۳۹۳-۳۵۲هـ. ق. /۱۰۰۳-۹۶۳م.)، اندکی پس از تکمیل آخرین کتابش در سال ۳۶۱هـ. ق. /۹۷۱م.اعدام شد.

باب دوم

امپراطوری فاطمیان

نقش فاطمیان در یکپارچه‌سازی دعوت اسماعیلی:

عبدالله مهدی (وفات ۳۲۲هـ. ق. /۹۳۰م.)و دو جانشینش در سلسله‌ی فاطمیان، بیشتر مشغول استقرار و تحکیم حکومت فاطمی در شمال آفریقا بودند. در زمان خلیفه‌ی چهارم امام المعز که مصر را در سال ۳۵۸هـ. ق. /۹۶۹م. به تصرف درآورده و مقر حکومت فاطمی را به آنجا منتقل کرد. همین بود که فاطمیان توانستند بطور مؤثرتری به فعالیت‌های *دعوت* بپردازند. در هر حال، المهدی قبل از ترك دائمی سلمیه در ۲۹۸هـ. ق. /۹۰۲م.، ابوعبدالله خادم را به عنوان نخستین داعی برجسته‌ی خراسان‌به آن دیار اعزام کرد. *داعی* الخادم، پایگاه مخفیانه‌ی خود را در نیشابور در حدود سالها ۳۰۰-۲۹۰هـ. ق. /۹۱۳-۹۰۳م. مستقر نمود. وی دعوت را به نیابت از عبدالله مهدی گسترش داد، در حالیکه پیش از او، غیاث مذهب اسماعیلی را به نام مهدی غائب، محمد بن اسماعیل در خراسان معرفی کرده بود. در چنین اوضای گیج‌کننده‌ای بود که هر دو فرقه‌ی اسماعیلی در خراسان شکل یافتند. همان‌گونه که انتظار می‌رفت الخادم موفق شد در سال ۳۰۷هـ. ق./۹۱۳م. توسط داعی ابو سعید شعرانی تعدادی از افراد برجسته‌ی آن ولایت را به مذهب اسماعیلی درآورد. دیگر *داعی* مهم خراسان که پیش از این نیز ذکر شد، حسین بن علی مروزی بود که *امیری* خوشنام در تاریخچه‌ی سلسله‌ی سامانی محسوب می‌شد. در زمان وی، پایگاه ولایتی *دعوت*، از نیشابور به مروالرود 'بالامرغاب امروزی در شمال افغانستان' منتقل شد. *داعی* مروزی، محمد بن احمد نسفی که حکیم و فیلسوفی دانشمند و از اهالی حومه‌ی نخشب (عربی: نسف)، شهر کوچکی در آسیای میانه بود، به عنوان جانشین خود تعیین نمود. *داعی* نسفی که معرفی نوعی فلسفه‌ی نوافلاطونی به تفکر اسماعیلی را به وی نسبت می‌دهند، ،مقر دعوت را به ماوراءالنهر منتقل کرد تا مطابق توصیه‌ی داعی قبل از او، مقامات بارگاه سامانی را به مذهب اسماعیلی در آورد. نسفی پس از مدت کوتاهی اقامت در بخارا پایتخت سامانی 'ازبکستان امروزی'، به سرزمین اجدادی خود، نخشب بازگشت، زیرا از آنجا در نفوذ به لایه‌های درونی حکومت سامانی موفق‌تر بود. سپس در بخارا سکنی گزیده و با کمك افراد ذی‌نفوذی که به کیش اسماعیلی درآورده بود از جمله اشعث وزیر دربار، در دعوت امیر جوان سامانی، نصر بن احمد (۳۰۱-۳۳۱هـ.ج ق. /۹۱۴-۹۴۳م.) توفیق یافت. نسفی به پشتوانه‌ی موفقیت‌هایش، آشکارا در بخارا به موعظه و سخنرانی پرداخت و در همان حال، دعوت را از طریق یکی از داعیان زیردستش به سیستان 'عربی: سجستان' گسترش داد. داعی نسفی بار دیگر مهدویت محمد بن اسماعیل را در *کتاب‌المحصول* که شامل نظریه‌ی جدیدی از کیهان‌شناسی مبتنی بر فلسفه‌ی نوافلاطونی نیز می‌شود تصدیق نمود. به نظر می‌رسد کتاب المحصول نسفی بطور گسترده مورد پذیرش محافل قرمطی قرار گرفته و نقش عمده‌ای در اتحاد قرمطیان سرزمین‌های ایران که بر عکس قرمطیان بحرین، فاقد رهبری مرکزی بودند، داشته است. تأسیس خلافت فاطمی در سال ۲۹۷هـ. ق. /۹۰۹م. در شمال آفریقا، اوج موفقیت‌اسماعیلیان اولیه را رقم زد. سرانجام، *دعوت* سیاسی مذهبی اسماعیلیه، به استقرار حکومت یا دولتی منجر شد که بیش از دوقرن و تا سال ۵۶۷هـ. ق. /۱۱۷۱م.دوام یافت. در واقع

پیروزی فاطمیان بیانگر این بود که پس از انتظاری طولانی، آرمان شیعی که بعد از حکومت کوتاه اولین امام شیعیان علی بن ابیطالب (وفات ۴۰هـ. ق. /۶۶۱م.)با شکست‌های مکرر ناکام مانده بود، اکنون به وقوع پیوسته بود. امامان فاطمی در راستای رسالت جهانی‌شان، پس از عهده‌دار شدن قدرت، *دعوت* خود را متوقف نکردند. اما تنها در نیمه‌ی دوم قرن پنجم/یازدهم بود که داعیان فاطمی در سرزمین‌های مرکزی و شرقی اسلامی توانستند جمعیت روزافزونی را در قلمرو عباسیان و گماشته‌های بویه و سلجوق آنها، و نیز ممالك تحت حکمرانی صفاریان، غزنویان، و دیگر سلسله‌های مشرق ایران‌زمین را به آئین اسماعیلی درآورند. این نوکیشان، خلیفه‌ی فاطمی را به عنوان امام زمان راستین شیعی پذیرفتند. همه‌ی جوامع قرمطی باقیمانده خارج از بحرین نیز از هم پاشیده، و یا بیعت خود را به *دعوت* اسماعیلی فاطمی به مرکزیت شهر زیبای قاهره که توسط خود فاطمیان بنا شده، برگرداندند. *داعیان* فاطمی که به عنوان متخصصین الهیات در مؤسسات آموزشی ویژه‌ای در قاهره تعلیم دیده بودند، همزمان دانشمندان و نویسندگان جماعت‌شان نیز محسوب می‌شدند. آنها متون کلاسیك ادبیات اسماعیلی در مورد بسیاری از موضوعات *ظاهری* و *باطنی* را تهیه نموده و همچنین تأویل یا تفسیر باطنی را تا کامل‌ترین حدّ آن توسعه دادند. *داعیان* دوران فاطمی، بویژه آنهایی که بطور سری در سرزمین‌های ایرانی فعالیت می‌کردند، همچنین سنت‌های عقلانی ممتازی را بوجود آورده و سهم مهمی در تمدن اسلامی ایفا نمودند.

گسترش دعوت اسماعیلی به رودبار الموت: بدلیل موفقیت‌های ابوحاتم در دیلم بود که *دعوت*، به رودبار الموت یا دیلمان که پایگاه سنتی سلسله‌ی گمنام جستانی بود نیز گسترش یافت. یکی از نخستین حکمرانان جستانی به نام وهسودان بن مرزوبان، در حدود میانه‌ی قرن سوم/نهم، قلعه‌ی الموت را که بعدها پایگاه مرکزی حکومت و *دعوت* اسماعیلیه‌ی نزاری شد بنا نهاده بود. جستانیان بطور سنتی، از تشیع و حکمرانان زیدی علوی در طبرستان حمایت می‌کردند. مهدی بن خسرو فیروز معروف به سیاه‌چشم، که اندکی پس از سال ۳۰۷هـ. ق. /۹۱۹م. بر پدرش در قلعه‌ی الموت غلبه کرد، نخستین جستانی بود که اسماعیلیه را به شکل قرمطی و ناموافق آن پذیرفت. پس از شکست خوردن از محمد بن مسافر، مؤسس سلسله‌ی قدرتمند مسافری در دیلم، سیاه‌چشم در سال ۳۱۶هـ. ق. /۹۲۸م. به همراه همکیشان خود به اسفار بن شیرویه پناه برد. اما خیلی زود به دست اسفار که در آرزوی افزودن رودبار به قلمرو خویش بود، به قتل رسید. پس از سیاه چشم، جستانی‌ها تحت‌الشعاع سلسله‌ی نیرومند مسافری یا سالاری که بر بخش‌های مختلف دیلم و نیز آذربایجان و آران حکومت می کردند، قرار گرفتند. در سال ۳۳۰هـ. ق. /۹۴۱م. محمد بن مسافر مؤسس سلسله‌ی مسافریان که قلعه‌ی شمیران در طارم را در اختیار داشت، توسط پسرانش وهسودان و مرزوبان، معزول شد. هر دو نفر این مسافریان توسط داعیان ری به مذهب اسماعیلی پیوسته بودند، و مدارك سکه‌شناسی متعلق به سال ۳۴۳هـ. ق. /۹۵۵-۹۵۴م. تأیید می‌کند که آنها به قرمطیه وفادار بوده و به مهدویت محمد بن اسماعیل به جای امامت خلیفه‌ی فاطمی هم‌عصرشان، المعز، اعتقاد داشته‌اند. وهسودان بن محمد (۳۵۵-۳۳۰هـ. ق. /۹۶۶-۹۴۱م.)در شمیران ماند و بر طارم حکومت کرد، در حالیکه برادر قدرتمندتر وی مرزوبان (۳۳۰-۳۴۶هـ. ق. /۹۴۱-۹۵۷م.)، خیلی زود آذربایجان و آران، و نیز ارمنستان و دیگر بخش‌های قفقاز را الی دربند تسخیر کرده و از محل استقرارش یعنی اردبیل در شمال غربی ایران، شروع به حکمرانی بر قلمرو گسترده‌ی مسافریان نمود.پس از انقراض ساجدیان که از طرف عباسیان حکومت می‌کردند در سال ۳۱۷هـ. ق. /۹۲۹م.، آذربایجان صحنه‌ی کشمکش میان حکمرانان مستقل محلی گردید؛ یکی از آنان مفلح، افسر سابق ساجدی بود که به ابوحاتم رازی پناه داده واحتمالاً یکی از افرادی بود که توسط داعیان به آیین جدید درآمده بود. در ۳۲۶هـ. ق. /۹۳۸م.، کهارجی دیثم بن ابراهیم کردی کنترل آذربایجان را در دست گرفت. در نتیجه‌ی اختلاف میان دیثم و وزیرش ابوالقاسم علی بن جعفر، وزیر در سال ۳۳۰هـ. ق. /۹۴۱م. به طارم گریخت و به خدمت مسافریان درآمد. در اصل، ابوالقاسم همزمان با خدمت در دربار ساجدی و کسوت رئیس خزانه‌داری، به عنوان یك داعی باطنی 'قرمطی' در شمال غربی ایران بطور مخفیانه فعالیت می‌نمود. وی در ترغیب هم‌مذهبش مرزوبان بن محمد برای غلبه بر آذربایجان، از آنجا که بسیاری از افراد برجسته‌ی دیلمی و فرماندهان سپاه را در خدمت دیثم وارد کرده بود، نقش مؤثری داشت. همچنین، براثر تحریك ابوالقاسم، اکثریت لشکریان دیثم که شامل تعداد زیادی از قرمطیان بود، وی را رها کرده و وفاداری خود به مرزوبان را اعلام کردند. طولی نکشید که مرزوبان، *داعی* ابوالقاسم را به عنوان وزیر خود منصوب کرد و پس از آن وی اجازه یافت تا

آشکارا *دعوت* را با توفیق بیشتری، در قلمرو مسافریان تبلیغ نماید. ابن هیکل که خود یك *داعی* سری فاطمی بود و حدود سال ۳۴۴هـ. ق. /۹۵۵م. از آذربایجان دیدن کرد، در آثارش به حضور یك جامعه‌ی بزرگ باطنی 'قرمطی' در آن دیار اشاره می‌کند. از قرار معلوم، قرمطیه تحت حکومت بازمانده‌ی مسافریان که سرانجام مجبور به بازگشت به طارم شدند، تداوم یافت. سلسله‌ی مسافری پس از تسلیم شدن به سلجوقیان، سرانجام توسط نزاریان الموت که شمیران و دیگر قلاع طارم را به شبکه‌ی پایگاه های کوهستانی‌شان در رودبار ملحق نمودند، منقرض گردید.

نقش ابو یعقوب سجستانی در گسترش اسماعیلیسم : فیلسوف و حکیم دانشمند، داعی سجستانی، نویسنده‌ای زبردست نیز بود؛ دانش‌پژوهان اخیر بر مبنای آثار متعددی که از وی باقی مانده است، به مطالعه‌ی سنّت مهم کلام فلسفی که توسط داعیان سرزمین‌های ایران، بویژه خراسان، در طول قرن چهارم/دهم پرورش یافت پرداختند. این سنّت تعلیمی که در واقع نماینده‌ی یك مکتب ایرانی مشخص در مورد اسماعیلیه‌ی فلسفی بود، ظاهراً برای اولین با توسط نسفی آغاز گردید. *داعی* نسفی و جانشینانش آنرا برای نخبگان حکومتی و اقشار تحصیل کرده‌ی جامعه‌ی اسلامی در خراسان نگاشتند و این مشخص می‌سازد که چرا آنها تلاش می‌کردند که به گونه‌ای جدید و عقلانی، اصطلاحات و مباحث به‌روز فلسفی را بدون اینکه به ذات شیعی پیام دینی‌شان لطمه بزند تبیین نمایند. برمبنای نوعی مکتب نوافلاطونی که در محافل عقلانی خراسان رواج داشت، این *داعیان* ایرانی، نظام‌های فکری ماوراءالطبیعی پیچیده که با شیوه‌ای ابتکاری با حکمت شیعی‌شان آمیخته شده بود را با نظام فلسفی نوافلاطونی، تشریح می‌کردند. جهان‌بینی نوافلاطونی، با عقل کل و نفس به عنوان اولین و دومین موجودات ابداع شده، به امر خداوندی نشناختنی ، بخش مهمی از نظام فکریشان را شکل می‌داد؛ و این نظریه‌ی جهان‌شناسی جدید، به تدریج جایگزین جهان‌بینی اساطیری قدیمی‌تر پیش از فاطمیان گردید. شاید سجستانی پیشروترین نوافلاطونی شیعی در دوران خود محسوب شده، و آثارش نه تنها برای درك اسماعیلیه‌ی فلسفی، بلکه همچنین برای کشف چگونگی پذیرش موضوعات نوافلاطونی توسط متفکران مسلمان بسیار ارزشمند بوده است. جالب توجه است که *داعیان* ایرانی پیشرو در اوایل دوران فاطمی، در مورد بسیاری از مباحث کلامی، آثاری به طبع رسانده‌اند؛ آنها با یکدیگر اختلاف‌نظرهایی نیز داشتند و درگیر مناظرات طولانی در مورد ابعاد مشخصی از عقایدشان می‌شدند. ابوحاتم رازی که خود مکتب نوافلاطونی را اقتباس نمود، کتاب الاصلاحخود را در تصحیح اندیشه‌های خاصی از کتاب *المحصول* نسفی نگاشت، در حالیکه سجستانی کتاب *النصرة* 'کتاب دفاع' خود را در دفاع از نسفی درمقابل انتقادات ابوحاتم، به طبع رسانده است. پس از آن، حمیدالدین کرمانی، داعی دانشمند که متعلق به همان «مکتب ایرانی» اسماعیلیه‌ی فلسفی بود، در کتاب الریاض 'کتاب چمن‌زارها'، به قضاوت در مورد این مناظره پرداخت.همانگونه که ذکر شد، خلیفه‌ی فاطمی امام المعز (۳۴۱-۳۶۵هـ. ق. /۹۵۳-۹۷۵م.)، نخستین فرد از خاندانش بود که امکان توجه به *دعوت* اسماعیلی فاطمی خارج از قلمرو فاطمیان، که جوامع قرمطی در آن از طریق *داعیان* خود و در لوای موفقیت *داعیان* فاطمی، به پیشرفت قابل ملاحظه‌ای دست یافته بودند را یافت. در این راستا و برای جلب حمایت قرمطیان شرقی، المعز کوشید تا از لحاظ عقیدتی در ابعاد محدود با قرمطیان کنار بیاید از جمله از طریق موافقت جزئی با عقیده‌ی کیهان‌شناسی نوافلاطونی مطرح شده توسط داعیان ایرانی. در نتیجه‌ی این تلاش‌ها، سجستانی به *دعوت* فاطمی که از آن پس به حفظ آثار وی پرداخت جذب شد. در همان زمان، جوامع مخالف تحت رهبری یا نفوذ سجستانی نیز با خلیفه‌ی فاطمی المعز که وی را به عنوان امام زمان راستین شناختند، بیعت نمودند. این پیشرفت، نقطه‌ی بازگشتی را در اقبال رو به افول *دعوت* فاطمی در خراسان، سیستان، مکران و دیگر سرزمین‌های شرقی ایران رقم زد.

نقش حمیدالدین کرمانی در گسترش اسماعیلیسم : به طور حتم، برجسته‌ترین حکیم و *داعی* این دوره، حمیدالدین احمد بن عبدالله کرمانی بوده که فاضل‌ترین فیلسوف اسماعیلی در تمام دوران فاطمیان نیز محسوب می‌شد. همانگونه که از *نسبت* او برمی‌آید، کرمانی احتمالاً در استان کرمان در ایران متولد شده است. وی بعدها، حداقل در یکی از رسالاتش به ارتباط با جامعه ی اسماعیلی کرمان و یك *داعی* مطیع از توابع آن استان، اشاره نموده است. در دوران مورد بحث ما، کرمانی داعی برجسته‌ی عراق بود و رهبری *دعوت* در مناطق مرکزی و غربی ایران که به عراق عجم معروف بود را نیز بر عهده داشت؛ از این رو به عنوان افتخاری حجّت‌العراقین یعنی حجّت و داعی ارشد دو عراق، شهرت یافت. کرمانی به عنوان فاضل‌ترین حکیم دوران، در سال

۴۰۵هـ. ق. /۱۰۱۴م.به قاهره فراخوانده شد تا به نمایندگی از *دعوت* فاطمی، عقاید افراطی مطروحه توسط بنیانگذاران جنبش و مذهب دروز را رد نماید. سپس، وی به عراق بازگشت، جایی که اثر عمده‌اش راحت‌العقل (آرامش خرد) را در سال ۴۱۱هـ. ق. /۱۰۲۰م. تصنیف کرده و کمی پس از آن رحلت نمود. بدلیل کوشش‌های کرمانی بود که تعدادی از *امیران* ذی‌نفوذ محلی در عراق، به جبهه‌ی فاطمیان متمایل شدند و زمینه برای موفقیت‌های بعدی *دعوت* فاطمی در شرق، فراهم شد. کرمانی که نویسنده‌ای متبحر بود، حدود چهل رساله از خود بر جای گذاشت. وی عقیده‌ی شیعه‌ی اسماعیلی در باب امامت را در برخی از آثارش تشریح نمود. او همچنین در مقابل حملات جدلی زیدیان ایران و دیگر مخالفان، از فاطمیان دفاع نمود. کرمانی به عنوان یك فیلسوف، به طور کامل با فلسفه‌های ارسطویی و نوافلاطونی و نیز نظام‌های ماوراءالطبیعیفلاسفه‌ی مسلمان، از جمله فارابی و معاصر خویش ابن سینا که پدر و برادرش در سرزمین بومی‌شان ماوراءالنهر به آئین اسماعیلی درآمدند، آشنایی کامل داشت. در نظام ماوراءالطبیعی کرمانی، اسماعیلیه‌ی فلسفی به اوج خود رسید که منعکس‌کننده‌ی ترکیبی ممتاز از حکمت شیعی، سنت‌های یونانی و عقاید عرفانی بود. در این نظام که بطور کامل در راحت‌العقل تشریح شده، کرمانی همچنین آنچه را که می‌توان به عنوان مرحله‌ی سوم توسعه‌ی کیهان‌شناسی اسماعیلی در سده‌های میانه به حساب آورد، مطرح می‌سازد. کرمانی در عقیده‌ی کیهانی خود، به جای دو بُعد نوافلاطونی عقل و روح در دنیای روحانی، که توسط پیشینیانش در مکتب ایرانی اسماعیلیه‌ی فلسفی مورد قبول واقع شده بود، مجموعه‌ی عقول ده‌گانه‌ی مجزایی را جایگزین نمود که با پذیرش جزئی نظام کیهانی ارسطویی فارابی همراه بود.

اثر گزاری فاطمیان بر اسماعیلیان سند : المعز ب همچنین پیروزی چشمگیری را در سند بدست آورد، جایی که با تغییر مذهب حکمران محلی، حکومتی اسماعیلی در حدود سال۳۴۷هـ. ق. /۹۵۸م. استقرار یافت. حکمران این ولایت که در مولتان مستقر بود، حقانیت خلیفه‌ی فاطمی را به رسمیت شناخته، و به جای خلیفه‌ی عباسی به نام وی خطبه خواند. تعداد کثیری از هندوهای این ولایت به مذهب اسماعیلی پیوستند که در سال ۳۹۶هـ. ق. /۱۰۰۵م. با هجوم سلطان محمود غزنوی عملاً 'از مولتان' ریشه‌کن شد و حاکم اسماعیلی آن به پرداخت خراج مجبور گردید. کمی پس از آن، سلطان محمود شروع به قتل‌عام اسماعیلیان مولتان و سایر نواحی تحت قلمروش کرد و تلاشهای مکرر اسماعیلیان برای استقرار مجدد دولت محلی در سند را خنثی نمود. اما اسماعیلیه با وجود آزار غزنویان در مناطق شمالی هند بطور مخفیانه باقی ماند و بعدها، اسماعیلیان تحت حمایت خاندان اسماعیلی سومرا که برای حدود سه قرن بطور خودمختار در شهر تاتا در سند حکومت نمود، قرار گرفتند. با وجود تلاش‌های المعز و *دعوت* فاطمی، قرمطیه برای حضور طولانی‌تر در بخش‌های معینی از سرزمین‌های ایران شامل دیلم، آذربایجان و غرب ایران ازجمله عراق، مقاومت نمودند. مهمتر از همه اینکه، المعز نتوانست بر قرمطیان بحرین که مانعی جدی برای گسترش حکومت فاطمی به سرزمین‌های اسلامی مرکزی و شرقی آنسوی سوریه و فلسطین بودند، غلبه یابد. دعوت فاطمی تحت رهبری دو جانشین المعز در سلسله‌ی فاطمیان یعنی العزیز (۳۶۵-۳۸۶هـ. ق. /۹۷۵-۹۹۶م.) و الحاکم (۳۸۶-۴۱۱هـ. ق. /۹۹۶-۱۰۲۱م.)بطور نظام‌یافته‌ای در سرزمین‌های ایرانی تقویت گردید. در این زمان فاطمیان متوجه مشکلات گسترش قلمروشان به نواحی شرقی جهان اسلام شده بودند و در واقع موازنه‌ی قدرت میان آنها و آل‌بویه که قدرت اصلی را بر حکومت عباسی داشتند به بن‌بست رسیده بود. با وجود این، فاطمیان آرمان جهانی‌شان را که همانا تصدیق امامان توسط همه‌ی مسلمانان بود، رها نکردند. در راستای همین هدف بود که فاطمیان بویژه در زمان حکومت الحاکم که شخصاً سازمان *دعوت* و آموزش *داعیان* را پیگیری می‌نمود، فعالیت‌های *دعوت* را در سرزمین‌های ایرانی، حفظ و تقویت کردند. بسیاری از داعیان فاطمی از جمله آنهایی که اهل ایران و دیگر سرزمین‌های شرقی بودند، در این دوره از ساختار دقیق دارالعلم که توسط الحاکم در بخشی از قصر فاطمی در سال ۳۹۵هـ. ق. /۱۰۰۵م.تأسیس شد، و دیگر مؤسسات آموزشی در قاهره، بهره‌مند می‌شدند. در میان *داعیان* کمتر شناخته شده‌ی ایرانی در این دوران، می‌توان به احمد بن ابراهیم نیشابوری که تنها رساله‌ی شناخته‌شده‌ی اسماعیلی به نام آداب‌الداعی را در باب *داعی* ایده‌آل و خصوصیات او نگاشته است اشاره نمود.

از زمانه های فاطمان، غزنویان الی اسماعیلیان :با افول قدرت سامانیان در ماوراءالنهر و خراسان، غلامان ترک‌تبار آنان که به تدریج به مقامات فرماندهی سپاه رسیده بودند، برای خود نفوذی به هم زده و در برخی نواحی صاحب قدرت شدند. از میان آنان «سبکتکین» در سال 366 هجری قمری در غزنی (غزنه) به حکومت رسید و با فتح نواحی اطراف رفته رفته به بسط قلمرو خود پرداخت. پس از وی پسرش سلطان محمود غزنوی که بزرگترین پادشاه این خاندان محسوب می‌شود، از سال 389 به مدت 32 سال حکومت کرد. در دوران وی شعر و ادب فارسی رونق بیشتری یافت و شعرایی مانند فردوسی، عنصری، فرخی و منوچهری در همین اوان درخشیدند. سلطان محمود در طی دورهٔ حکومتش علاوه بر لشکرکشی‌های مختلف فقط شانزده بار به هند لشکر کشید و غنائم بسیاری از آن سرزمین به غزنه، مرکز حکومت خود منتقل نمود. برخلاف آل‌بویه در زمان غزنویان تسنن مذهب اصلی و عمده بود و در نواحی تحت تصرف آنان تعصبات مذهبی شدیدی رایج بود. جمعاً 17 نفر از سلاطین غزنوی در نواحی شرقی ایران حکومت کردند و آخرین پادشاه این سلسله، خسروملک غزنوی که محدودهٔ حکومتش به لاهور (در پاکستان فعلی) محدود شده بود، در سال 583 از قدرت خلع گردید و با قتل وی در سال 598 این سلسله به پایان کار خود رسید. ترکمنان سلجوقی که از اواخر دورهٔ سامانیان به ماوراءالنهر آمده و به دین اسلام گرویده بودند، برای خود حکومتی محلی در این نواحی تشکیل دادند. در عهد غزنویان، سلاجقه به تابعیت آنان درآمدند اما به تدریج که بر قدرت و شوکتشان افزوده شد میان دو خاندان نزاع درگرفت و سرانجام با پیروزی سپاهیان طغرل بیگ بر قوای مسعود غزنوی در سال 429 هجری قمری، سلجوقیان خراسان، مرو و ماوراءالنهر را مسخر خویش نمودند و بدین ترتیب سلسله «سلاجقهٔ بزرگ» بنیان نهاده شد. طغرل بیگ به سرعت به گسترش قلمرو خود پرداخت و تا بغداد نیز پیش رفت و خلفای عباسی دست نشاندهٔ سلجوقیان گشتند. در عهد الب‌ارسلان و ملکشاه سلجوقی وسعت سرزمین آنان به محدودهٔ دوران ساسانی رسید و دولتی یکپارچه و مقتدر در سراسر ایران حاکم گردید. خواجه نظام‌الملک از اندیشمندان این دوره که به مدت 30 سال وزارت الب‌ارسلان و ملکشاه را به صد ارتش ساخته بود که به «نظامیه» معروف بودند. با مرگ ملکشاه در سال 485 در میان خاندان سلجوقی اختلاف افتاد و شعبه‌های مختلفی از آنان تحت عناوینی نظیر سلاجقهٔ بزرگ (با پادشاهی سلطان سنجر) تا سال 552، سلاجقهٔ کرمان تا 583، سلاجقهٔ عراق تا 590، سلاجقهٔ شام تا 511 و سلاجقهٔ روم تا سال 707 به استقلال در متصرفات آن به حکومت پرداختند. خوارزمشاهیان که از سال 470 هجری قمری ادارهٔ امور ناحیهٔ خوارزم در جنوب دریای آرال را از سوی سلجوقیان به عهده داشتند، در زمان اتسز، سومین پادشاه این سلسله دعوی استقلال نمودند و به توسعهٔ قلمرو خود پرداختند. در زمان سلطان محمود خوارزمشاه ایران با حملهٔ مغول در سال 616 مواجه گردید که سلطان محمد در مقابل هجوم سبعانهٔ لشکریان مغول تاب مقاومت نیاورد و پسرش سلطان جلال‌الدین منکبرنی به جای وی به مقاومت در مقابل مغولان پرداخت. اما وی نیز پس از ده سال جنگ و گریز عاقبت کاری از پیش نبرد و در سال 628 در میافارقین کشته شد.

آغاز نزاع میان سلجوقیان و اسماعیلیان در۴۸۴ه‍. ق./۱۰۹۱م.:طولی نکشید که الموت مورد هجوم نیروهای نزدیك‌ترین امیر سلجوقی قرار گرفت و این آغاز سلسله جنگ‌های بی‌پایان سلجوقیان و اسماعیلیان در ایران بود. حسن در سال ۴۸۴ه‍. ق./۱۰۹۱م.*داعی* حسین قائنی را به سرزمین بومی‌اش قهستان فرستاد تا حامیانی را در آن دیار فراهم آورد. این *داعی* لایق در مدت کمی در قهستان-ناحیه‌ای لم‌یزرع در جنوب شرقی خراسان- به موفقیت دست یافت و اسماعیلیان آنجا در مدت کوتاهی بر ضد سلجوقیان به شورش برخواسته و تعداد زیادی از قلاع و برخی شهرهای عمده مانند تون، طبس، قائن و زوزن را به تصرف درآوردند. در نتیجه قهستان پس از رودبار به دومین قلمرو اصلی برای فعالیت‌های اسماعیلیان ایران تبدیل شد. در سال ۴۸۵ه‍. ق./۱۰۹۲م. حسن یك حکومت منطقه‌ای مستقل را برای اسماعیلیان ایران بنیان نهاد. سلطان ملکشاه با توجه به قدرت روزافزون اسماعیلیان، سپاه بزرگ سلجوقی را بر علیه اسماعیلیان به رودبار و قهستان گسیل داشت. با این وجود در زمان مرگ ملکشاه در سال ۴۸۵ه‍. ق./۱۰۹۲م.، نیروهای سلجوقی پراکنده شدند و جنگ داخلی برای بیش از یك دهه و تا سال ۴۹۸ه‍. ق./۱۱۰۵م. که محمد تاپار به عنوان سلطان بی چون و چرا به پیروزی رسید و برادرش سنجر در کسوت نایب‌السلطنه‌ی شرق در بلخ مستقر شد، تداوم یافت. حسن صباح در این دوران پرآشوب در اردوی سلجوقیان، به آسانی قدرت خویش را تحکیم نموده و به نواحی دیگر ایران از جمله ولایت قومس، که اسماعیلیان در آنجا گردکوه و تعداد دیگری از قلاع نزدیك دامغان را به

تصرف خود در آوردند، گسترش داد. اسماعیلیان چندین قلعه را در ارجان که منطقه‌ای مرزی بین استان‌های خوزستان و فارس بود نیز متصرف شدند. رهبر اسماعیلی ارجان، *داعی* ابوحمزه بود که همانند حسن مدتی را برای ارتقای تعالیم اسماعیلی اش در مصر گذرانده بود. در خود دیلم نیز اسماعیلیان بطور متناوب حملات سلجوقیان را دفع می‌کردند؛ آنها همچنین دژهای نظامی بیشتری در شمال ایران، از جمله دژ کلیدی لمسر (یا لنبسر) در غرب الموت را تصرف نمودند. کیا بزرگ امید که در یك نبرد نظامی دژ لمسر را به تسخیر خود درآورد، برای مدت ۲۰ سال و تا زمانی که برای جانشینی حسن صباح به الموت فراخوانده شد، فرماندهی آن‌را بر عهده داشت. به علاوه در این دوران، اسماعیلیان فعالیت‌هایشان را به شهرهای بسیاری در سرتاسر ایران گسترش داده و نیز توجه شان را به مقر حکومت سلجوقیان در اصفهان معطوف نمودند. در این ناحیه، اسماعیلیان تحت رهبری احمد پسر ابن عطاش، در سال ۴۹۴هـ. ق./۱۱۰۰م. با تصرف قلعه‌ی شاه‌دژ که مسیرهای اصلی پایتخت سلجوقیان را نگهبانی می‌کرد، به موفقیت سیاسی عمده‌ای دست یافتند. آن‌چنان که روایت شده است احمد در جذب حدود ۳۰۰۰۰نفر به مذهب اسماعیلی در ناحیه‌ی اصفهان موفق شد و همچنین از نواحی اطراف شاه‌دژ مالیات جمع می‌کرد. هیچ مدرك تاریخی در مورد گسترش فعالیت‌های حسن و جانشینان بعدی وی در الموت، به بدخشان و دیگر نواحی ماوراءالنهر وجود ندارد. به نظر می‌رسد جوامع اسماعیلی کوچك و دورافتاده‌ی این ناحیه‌ی آسیای میانه تا حدود قرن هفتم/سیزدهم بطور مستقل از الموت، فعالیت می‌کرده‌اند. در سال‌های نخستین قرن ششم/دوازدهم، حسن فعالیت‌هایش را با اعزام تعدادی از *داعیان* ایرانی به سوریه گسترش داد. با این وجود، حدود نیم قرن تلاش برای استقرار شبکه‌ای از قلاع اسماعیلی در سوریه لازم بود. به جز حسن، رهبران و شخصیت‌های برجسته‌ی اسماعیلی ایرانی در اوایل دوران الموت مانند بزرگ امید، حسین قائنی و رئیس مظفر حاکم گردکوه، به جای حکیمان و فیلسوفان دانشمندی همچون *داعیان* ایرانی پیشین در دوران فاطمیان، همگی فرماندهانی لایق و متخصص در امور نظامی بودند که برای آن شرایط عاجل و کوتاه‌مدت مناسب بودند .

سلجوقیان جایگزین آل بویه می‌شوند. ۴۴۷هـ. ق. /۱۰۵۵م. :*دعوت* فاطمی حتی پس از اینکه سلجوقیان تندرو سنی مذهب به عنوان حکمرانان قدرتمند حکومت عباسی، در سال ۴۴۷هـ. ق. /۱۰۵۵م. جایگزین بوئیان شیعی شدند، تداوم یافت و در سرزمین‌های شرقی با موفقیت گسترش پیدا کرد. درواقع، در دهه‌های نخست حکمرانی خلیفه‌ی فاطمی امام المستنصر (۴۲۷-۴۸۷هـ. ق. /۱۰۳۶-۱۰۹۴م.)، اسماعیلیه‌ی فاطمی در بسیاری از بخش‌های ممالك ایرانی که عموماً جوامع قرمطی در آن سکنی داشتند ریشه دواند. *داعیان* فاطمی در این دوران، به‌طور خاص در عراق و بخش‌های مختلف ایران ازجمله فارس، اصفهان، ری، و دیگر مناطق جبال فعالیت داشتند. در خراسان و ماوراءالنهر نیز، *دعوت* موفقیت‌های بسیاری را پس از سقوط سامانیان در سال۳۹۵هـ. ق. /۱۰۰۵م. و زمانی که ترکان قراخانی و غزنوی قلمرو پیشین سامانیان را بین خود تقسیم کردند، کسب نمود. گواه این ادعا این واقعیت است که در سال۴۳۶هـ. ق. /۱۰۴۴م.، بغراخان حکمران بخش شرقی سلطنت قراخانی که بر سرزمین‌های میانی دره‌ی سیردریا مسلط بود، تعداد کثیری از اسماعیلیانی را که توسط *داعیان* فاطمی فعال در قلمروش به اسماعیلی در آمده بودند قتل عام نمود. همچنین دعوت فاطمی در قلمرو غربی قراخانیان در بخارا، سمرقند، فرغانه و دیگر نواحی ماوراءالنهر نیز فعال بود. در این ناحیه، احمد بن خضر حاکم محلی قراخانی، در سمرقند در سال ۴۸۸هـ. ق. /۱۰۹۵م. (و یا زودتر در سال ۴۸۲هـ. ق. /۱۰۸۹م.)به اتهام گرویدن به اسماعیلیه اعدام شد.

المؤئید فی الدین شیراز برجسته ترین داعی فاطمی دوران المستنصر بالله بود . وی در حدود سال ۳۹۰هـ. ق. /۱۰۰۰م. در شیراز در استان فارس، و در یك خانواده اهل دیلم، دیده به جهان گشود. پدرش در محافل آل بویه‌در فارس، جایی که وی نهایتاً رهبری *دعوت* را به‌عهده گرفت، دارای نفوذ بود. المؤید راه پدر را ادامه داد و در سال ۴۲۹هـ. ق. /۱۰۳۷م.به خدمت ابوکالیجار مرزوبان بویی (۴۱۵-۴۴۰هـ. ق. /۱۰۲۴-۱۰۴۸م.) که از مرکز حکمرانیش در شیراز، بر فارس و خوزستان حکومت می‌کرد، درآمد. سرگذشت زندگی المؤید در دهه‌های بعدی تا سال۴۵۱هـ. ق. /۱۰۵۹م.، به‌خوبی در زندگی‌نامه‌اش ثبت شده است. در هر حال، او در مدت کوتاهی ابوکالیجار و بسیار از درباریان وی، و نیز تعداد کثیری از سربازان دیلمی که در خدمت بوئیان بودند را به مذهب اسماعیلی درآورد. موفقیت المؤید در فارس باعث واکنش‌های خصمانه‌ای به تحریك خلیفه‌ی بغداد شد و داعی را مجبور به مهاجرت دائمی از شیراز در سال ۴۳۵هـ. ق. /۱۰۴۳م. نمود. وی در سال ۴۳۹هـ. ق. /۱۰۴۷م. به

قاهره رسید و در مدت کوتاهی، عهده‌دار نقشی فعال در امور حکومت و دعوت فاطمی گردید. پس از آن المؤید نقشی کلیدی به عنوان میانجی میان فاطمیان و فرمانده ارتش ترك، ارسلان بساسیری را بر عهده گرفت که برای مدت کوتاهی فاطمیان را در عراق و بر علیه سلجوقیان رهبری نمود. المؤید حمایت‌های مالی و مادی مهمی را از جانب فاطمیان به بساسیری، که در سال ۴۵۰هـ. ق. /۱۰۵۸م. موفق به تصرف بغداد شده و برای یك سال تمام در حالی که خلیفه‌ی عباسی در مقر حکمرانیش اسیر بود به نام المستنصر *خطبه* خواند، ارائه نمود. در سال پرحادثه‌ی ۴۵۰هـ. ق. /۱۰۵۸م.، المؤید به عنوان *داعی* اعظم 'داعی الدعات' و مدیر اجرایی سازمان دعوت فاطمی در قاهره، که به استثناء یك دوره‌ی کوتاه تا کمی قبل از وفاتش در سال ۴۷۰هـ. ق. /۱۰۷۸م. ادامه داشت، منصوب شد. اثر اصلی المؤید، مجالس‌المؤیدیه در هشت جلد و حاوی یکصد جلسه 'مجالس' است که هریك بیانگر اوج تفکر اسماعیلی بوده و بر مبنای خطابه‌هایی که وی در «جلسات خرَد» '*مجالس‌الحکمه*' برای آموزش *داعیان* و دیگر اسماعیلیان ایراد می‌نمود، طبع یافته است.

مناسبات فاطمیان و غزنویان : غزنویان در دوران حاکمیت خود، سیاست غیرقابل انعطافی در برابر مخالفان عباسیان در پیش گرفتند. آنان در راستای حمایت از عباسیان، به دشمنی با مخالفان ایشان از جمله اسماعیلیان و فاطمیان مصر پرداختند. از طرف دیگر فاطمیان مصر برای گسترش نفوذ خویش در سرزمین های خلافت شرقی، نیازمند ارتباط با حکومت های این مناطق از جمله غزنویان بودند. فاطمیان با فرستادن سفرا و داعیان، در صدد ارتباط با غزنویان برآمدند. در مقابل غزنویان برای نشان دادن وفاداری خود به عباسیان، به عنوان تنها نهاد مشروع جهت خلافت در عالم اسلامی در پاسخ به درخواست فاطمیان، واکنش منفی نشان دادند و با داعیان و سفرای فاطمیان، برخورد قهرآمیز در پیش گرفتند. در این بخشی از نگارش سعی خواهیم ورزید تا ضمن بررسی روابط پرفراز و نشیب غزنویان و فاطمیان مصر، تأثیر این مسأله را در روابط غزنویان با عباسیان و اسماعیلیان بررسی کنیم. بر قراری روابط با نواحی خلافت شرقی، از دغدغه های اصلی فاطمیان محسوب می شد. برقراری روابط و نفوذ بین مردم و حکومت های محلی و به دنبال آن، تحت تابعیت خویش درآوردن آنها، سرلوحه ی هدف فاطمیان در نواحی تحت سلطه ی عباسیان قرار داشت. اوج تلاش های فاطمیان برای نفوذ در نواحی شرقی، در نیمه ی دوم قرن چهارم و قرن پنجم می باشد. از آن جا که در قسمتی از این دوره، غزنویان در ایران حاکم بودند، تلاش فاطمیان عمدتا مصروف به برقراری تماس با غزنویان می شد، که به رغم این تلاش ها، موفقیت مورد انتظار فاطمیان را به همراه نداشت. دوران غزنویان از ادوار سخت اسماعیلیان و فاطمیان در ایران است. ولی با همه ی فشارها، آنان به حیات خود ادامه دادند و توانستند در دوران بعد، به موفقیت های مهمی دست یابند. انتقال خلافت فاطمیان از افریقیه به مصر که در آستانه ی تشکیل حکومت غزنویان بود، دو تحول مهم در جریان دعوت اسماعیلیان در سراسر جهان به ویژه در ایران به وجود آورد:

1. دعوت اسماعیلیان در نواحی مختلف ایران گسترش یافت، که با گسترش این دعوت در نواحی تحت سلطه ی عباسیان، فاطمیان به هدف نهایی خویش که سقوط عباسیان بود، نزدیک شدند.
2. جریان دعوت ایران از قرامطه به طرف اسماعیلیان فاطمی گرایش یافت. دعوت اسماعیلی ایران از آغاز تشکیل به مهدویّت محمد بن اسماعیل اعتقاد داشت، ولی از قرن چهارم به بعد به طرف امامت فاطمیان تمایل پیدا کرد. در آستانه ی تشکیل حکومت غزنویان، زمینه های تبلیغی اسماعیلیه جذابیت خاصی داشت؛ به صورتی که می توانست فردی را که در یک موضع شدید سنی بود به سوی اسماعیلی گری جذب کند. اسماعیلیه یک حرکت فراگیر شده بود و از جهات مختلفی به صورت یک خطر عمده برای حکومت عباسیان درآمده بود. خلیفه ی عباسی المطیع لله که آلت دست آل بویه بود به بختیار حاکم بویه ای بغداد، التماس کرد که فتنه ی قرامطه (اسماعیلیان) را که در اطراف ممالک اسلام بسیار شده بود دفع کند و کشتن آنها را واجب دارد. اما بختیار بن حسن بویه، بدان فرمان توجهی نکرد و همین موجب نفاق بین آنان شد. (. قاضی منهاج سراج، طبقات ناصری، تصحیح عبدالحی حبیبی، ص 221.) فاطمیان در قرن چهارم با تصرف مصر، قدرتی عظیم کسب کردند و توانستند حوزه ی سیاسی قدرتمندی به دست آورند. این قرن شاهد پیروزی تشیّع اسماعیلی در بسیاری از اقطار عالم اسلامی بود و بسیاری از امارت های شبه جزیره ی عربستان، سوریه و عراق، به اطاعت فاطمیان گردن نهادند. از طرفی قدرت مالی فاطمیان به قدری شده بود که پولی برای خلیفه ی عباسی فرستادند تا نهری را در کوفه اصلاح کند، که این قطعا تلاشی تبلیغی

نیز به حساب می آمد. معز، نخستین خلیفه ی فاطمی مصر، به حدی کوشید تا حمایت اسماعیلیان شرقی مخالف امامت فاطمیان را به دست آورد و وحدت اعتقادی و آرمانی نهضت اسماعیلیه را از نو برقرار سازد. انگیزه ی فاطمیان از این اقدام، بهره گیری از خدمات اسماعیلیان مخالف، برای تسخیر سرزمین های تحت سلطه ی عباسیان بود. فاطمیان از آغاز تشکیل حکومت غزنویان، در صدد نفوذ در مناطق تحت سلطه ی آنان بودند. آنان بر اساس اعتقادات خویش، در پی برقراری خلافتی فراگیر بودند؛ زیرا در عقیده ی آنان، امام فاطمی رسالتی جهانی دینی داشت. هدف سیاسی آنان اتحاد اسلام تحت دولت فراگیر علوی بود. این اعتقاد، مبارزه علیه قدرت های موجود را که مانع این حرکت بودند، به تکلیفی دینی مبدل می کرد. از این رو فاطمیان اعلان داشته بودند که حاکمیت جهانی، به فرمان الهی به آنان داده شده و از آنان خواسته شده است که عباسیان بغداد را در شرق و امویان و امپراطوری بیزانس را در غرب، براندازند. آنان در تبلیغات خود، به نقش امام فاطمی به عنوان حافظ اسلام تأکید داشتند.3 از دید فاطمیان، گرایش غزنویان و پذیرش تابعیت آنان، زمینه ساز تحقق آرزوی فاطمیان در تشکیل حکومتی فراگیر در دنیای اسلام بود؛ زیرا غزنویان مناطق زیادی از ایران و مناطق دیگری از خلافت شرقی را در اختیار داشتند. در واقع اداره ی عمده سرزمین های خلافت عباسیان، در اختیار غزنویان بود. بنابراین، برقراری رابطه با غزنویان می توانست راه را برای هدف فاطمیان که تسلط بر مناطق خلافت عباسی بود، هموار سازد. فاطمیان می خواستند دامن دولت غزنوی را به دولت فاطمی پیوند زنند. کافی بود سلطان غزنوی منشور سلطنت خود را از دست خلیفه ی فاطمی دریافت کند، آن وقت کلید دروازه ی سرزمین های خلافت شرقی، در ید قدرت آنها قرار می گرفت. فاطمیان قبلاً در دوره ی آل بویه می خواستند از راه رخنه و نفوذ و پیوند دوستی با آل بویه، به چنین هدفی دست یابند، ولی آل بویه که فاطمیان را رقیب بالقوه ای برای خود می دانستند، دعوت دوستی آنان را اجابت نکردند و حتی برای جلوگیری از گسترش نفوذ سیاسی فاطمیان، با بعضی دشمنان آنان مثل قرامطه ی عراق، کنار آمدند. (ابوالشرف ناصح بن ظفر جرفادقانی، ترجمه تاریخ یمینی، تصحیح جعفر شعار، ص 370.)

فاطمیان برای برقراری رابطه و نفوذ در مناطق تحت کنترل غزنویان از چهار طریق وارد عمل شدند:

- ارسال داعیان جهت تبلیغ آیین اسماعیلی و جذب مردم به دعوت فاطمیان؛
- ارسال سفیر به دربار غزنویان برای جذب آنان و ترغیب به قطع ارتباط با عباسیان؛
- برقراری حکومت دست نشانده؛
- تلاش برای نفوذ در بین طبقات حاکمه و رجال غزنوی.

مناطق خلافت شرقی بخصوص ایران، محل رفت و آمد مبلغان دولت فاطمی مصر، برای رواج مذهب اسماعیلیه بود. از سال 362 قمری، قاهره مرکز فاطمیان در مصر، پایگاه مرکزی سازمان دعوت اسماعیلی شد، که به سرعت تحول یافت. آنان پیام های دینی سیاسی خود را از طریق شبکه ای از داعیان که در داخل و خارج قلمرو فاطمیان فعالیت می کردند، انتشار می دادند. مهم ترین بخش فعالیت تشکیلاتی آنها ارسال داعیان به نقاط مختلف بود. این کار با چنان دقتی انجام می شد که دولت های محلی، تنها وقتی که حرکت آنان تبدیل به یک جنبش عمومی می شد، با خبر می شدند. این داعیان ابتدا در مصر آموزش می دیدند و پس از آن به نقاط مختلف اعزام می شدند. برخی داعیان به قدری در امور دعوت اهتمام می ورزیدند که توانستند دولتی پایه گذاری کنند و برخی از چهره های فرهنگی آنان، از برجستگان و زبدگان آسمان علم و معرفت بودند. الحاکم خلیفه و امام فاطمی همزمان با اقتدار غزنویان در دوران سلطان محمود، دعوت فاطمیان در شرق به ویژه ایران و عراق تقویت شد. داعیان فاطمی در ایران به متزلزل ساختن پایه های عباسیان ادامه دادند و در عراق علاوه بر آن کوشش خود را بر جذب عده ای از امیران محلی و روسای با نفوذ قبایل متمرکز ساختند و با پشتیبانی آنان، امیدوار بودند که خلیفه ی بغداد را سرنگون سازند. برجسته ترین داعی آن دوره، حمیدالدین کرمانی بود. وی که در ایالت کرمان متولد شده بود، بیش تر عمر خود را به عنوان یک داعی در عراق گذرانید. عنوان حجة العراقین (عراق عرب و عراق عجم) که اغلب بر نام او افزوده می شود، نشان دهنده ی این است که وی در شمال غربی و بخش غرب مرکزی ایران، که عراق عجم خوانده می شد، به کار دعوت اشتغال داشته است.

داعی دیگر آن دوران، المؤید فی الدین شیرازی است که قبل از عزیمت به مصر در شیراز و در منطقه فارس فعالیت می کرد. او در سال 437 قمری، ایران را ترک کرد و در سال 439 قمری، وارد قاهره گردید و در آن جا به تعلیم آموزه های اسماعیلی پرداخت. پدر وی نیز از طرف الحاکم، داعی فاطمی در شیراز بود. المؤید مدارج دعوت اسماعیلیه را طی کرد تا ریاست دعوت را در شیراز به دست آورد و حدودا در سال 429 قمری، حجت جزیره ی فارس شد. (همو، دیوان المؤید فی الدین، تصحیح محمد کامل حسین، ص 22.) . لازم به ذکر است مناطقی که بیرون از حیطه ی دولت فاطمی قرار داشت در نزد اسماعیلیان فاطمی به جزایر معروف بود. در اثر فعالیت های این داعی فاطمی، اباکالیجار والی فارس به کیش اسماعیلی در آمد. از بیان ابن بلخی چنین استفاده می شود: پس از گروش اباکالیجار به المؤید، همه ی سپاهیان او نیز اسماعیلی شدند. یکی از علمای شیراز، قاضی عبدالله، از غیرت دین و سنت حیلتی ساخت تا دفع آن داعی کند. پس با اباکالیجار خلوت کرد و گفت: تو را معلوم است کی کارملک، نازکی دارد و این ابونصر بن عمران [المؤید] مستولی گشت و همه[ی] لشگر توتبع او شدند، اگر این مرد خواهد کی ملک از تو بگرداند به یک ساعت تواند کردن و همه لشکر تو متابعت او نمایند.، باکالیجار ازین معنی نیک اندیشناک شد و دانست کی سخن او، هزل نباشد.(ابن بلخی، فارسنامه، تصحیح منصور رستگار فسایی، ص 281.)

قاضی عبدالله چون دغدغه ی باکالیجار را دید، درمان را در تبعید یا کشتن. المؤید اعلام کرد. و باکالیجار صد سوار از عجمیان خویش راست کرد و صد غلام ترک و معتمدی را از آن قاضی و آن مرد داعی را در شب، بر چهارپایی نشاندند و بردند تا از آب فرات عبره کردند و حجت برگرفتند که اگر او را معاودتی باشد، خون او مباح بود و آن مرد به مصر رفت. (همان) . با رفتن المؤید، سرزمین فارسی خالی از داعی اسماعیلی نماند و مدتی بعد داعیانی دیگر در این خطه به فعالیت مشغول شدند. فعالیت های کرمانی و المؤید فی الدین و دیگر داعیان، پس از مدتی، ثمراتی نیکو برای فاطمیان به بار آورد؛ زیرا عباسیان که اینک تا حدّی از آل بویه استقلال حاصل کرده بودند، بر فشار خود بر شیعیان عراق افزودند و این باعث شد که شیعیان آسان تر به طرف اسماعیلیه ی فاطمی جذب شوند. در راستای گسترش دعوت در شرق، فاطمیان کوشیدند تا با ارسال سفیر به طرف سلطان محمود غزنوی، تابعیت وی را به دست آورند؛ زیرا همان طور که بیان شد، قدرت اصلی در مناطق خلافت شرقی، در اختیار سلطان محمود بود. در سال 403 قمری، سفیری به نام تاهرتی از جانب الحاکم بامرالله، به نزد سلطان محمود آمد. او برای فتح باب دوستی به نزد محمود به مأموریت آمده بود. حمدالله مستوفی می نویسد: از مصر تاهرتی از پیش حاکم فاطمی برسالت سلطان محمود آمد و در ملک ایران، دعوت بواطنه ظاهر کرد و خلقی بسیار در دعوت او رفتند. کار او عروجی تمام یافت. سلطان او را حاضر کرد و سیاست فرمود، آتش آن فتنه به آب تدمیر خاموش گردانید. (حمدالله مستوفی، تاریخ گزیده، ص 394.) . عتبی گزارش مفصل تری از این حرکت داده است. او می نویسد: جاسوسان محمود مردی را در خراسان به دست آوردند که سفیر بود میان اسماعیلیان و مقتدای ایشان و همه را به اسماء و سیما می شناخت و در زیر عذبه تعذیب جمعی را به دست باز داد. از اماکن و مساکن متفرق و شهرهای مختلف همه را به بارگاه آوردند و بر درخت کشیدند و سنگسار کردند و طایفه[ی] ایشان تتبع کرد تا همه نیت گردانید و سیاست فرمود و استاد ابوبکر محمشاد که شیخ اهل سنت بود و فاضل و متدین و بزرگ، در این باب موافقت رای سلطان نمود. (جرفاذقانی، همان، ص 270.) .سلطان محمود پس از توقیف تاهرتی وی را به نیشابور آورد و دستور به محاکمه ی او داد، که واقع این محاکمه، سیاست فاطمیان در برابر عباسیان بود. ریاست محکمه ی استنطاق او را یکی از علویان به نام حسن بن مسلم به عهده داشت. او ادعای تاهرتی مبنی بر این که فرستاده ی خلیفه و امام راستین است، تکذیب کرد و حکم به قتل وی داد. قتل تاهرتی، به دست سلطان محمود غزنوی، نه تنها فاطمیان را از ارتباط با دولت غزنوی مایوس نساخت، بلکه سعی کردند با مکاتبه و ارسال نامه، او را به تابعیت خویش دعوت کنند. از اهداف مهم فاطمیان در تشکیلات دعوت، برقراری حکومت دست نشانده در جزایر بود. در این زمینه در مناطق خلافت شرقی، گر چه موفقیت های چشم گیری به دست نیاوردند، ولی توانستند حکام مناطقی را به تابعیت خود در آورند و برای مدتی حکومت وابسته تشکیل دهند. در همین راستا بر اثر کوشش یکی از داعیان اسماعیلی، در حدود سال 347 قمری، حکمران محلی مولتان در ایالت سند، به کیش اسماعیلی در آمد و یک دولت دست نشانده ی فاطمی در سند تشکیل شد. پایتخت این دولت شهر مولتان بود که از آن به عنوان دارالجهرة اسماعیلیان یاد شده است. نفوذ فاطمیان در آن ایالت به حدی

بود که وقتی داعی اسماعیل در آن جا به اسماعیلیان مخالف فاطمیان گرایش نشان داد، معز، خلیفه ی فاطمی درصدد عزل او برآمد، ولی قبل از آن که عزل گردد، در یک حادثه ی سواری کشته شد. سپس در سال 354 قمری، داعی حلم (جلم) بن شیبان که نسبت به فاطمیان وفادار بود، به جای او منصوب گشت. در دوران معز، حلم به عنوان داعی الدعاة مولتان مستقیما با امام فاطمی مکاتبه و ارتباط داشت. در آن جا معز، صاحب الامر بود و در خطبه به جای خلفای عباسی نام خلفای فاطمی خوانده می شد. مقدسی که در سال 375 قمری به مولتان رفته می نویسد: مردم، ملتان [مولتان] شیعه هستند. دوبار در روز در اذان خود حی علی خیر العمل و تکبیر می گویند. مردم این جا همیشه هدایایی برای مصر می فرستند. (ابوعبدالله مقدسی، احسن التقاسیم فی معرفة اقالیم، ترجمه ی علینقی منزوی، ج 2، ص77.) . شهر منصوره از دیگر شهرهای ایالت سند بود که در اثر فعالیت داعیان فاطمی، به آیین اسماعیلی در آمد. حکمران آن، که از سلسله ی حباری بود، در حدود سال 401 قمری به کیش اسماعیلی در آمد. این دو دولت اسماعیلی، توسط سلطان محمود غزنوی و در راستای مبارزه ی او با اسماعیلیان هوادار فاطمیان، سرنگون شدند با وجود این، آیین اسماعیلی در سند زنده ماند. در این دوران در عراق نیز، بعضی حکام بر اثر تلاش های فاطمیان برای مدتی به تابعیت فاطمیان گردن نهادند. در سال 401 قمری، قراوش بن مقلد، حکمران عقیلی موصل، کوفه، مداین و شهرهای دیگر که خانواده اش پیرو مذهب تشیع بودند، فرمانبرداری فاطمیان را پذیرفت و خطبه به نام فاطمیان خواند.19 در همان سال، علی الاسدی رئیس قبیله ی بنی اسد، نسبت به الحاکم در حلّه و دیگر نواحی تحت حکومتش اعلام تابعیت کرد. خلیفه ی عباسی القادر بالله، که از موفقیت دعوت فاطمی در درون قلمرو خود به وحشت و هراس افتاده بود، به سرعت دست به اقداماتی تلافی جویانه زد. از جمله این که در سال 402 قمری با تهدید و استفاده از نیروی نظامی، قراوش را بر آن داشت که به اطاعت از عباسیان باز گردد. همچنین در این سال موج تبلیغات ضد فاطمی خود را که به دقت طراحی شده بود، به راه انداخت، که از آن جمله می توان به صدور اعلامیه ی بغداد در بی اعتبار ساختن نسبت فاطمیان، اشاره کرد. القادر عده ای از علمای شیعه و سنی، از جمله شریف رضی و برادرش شریف مرتضی را به بغداد فرا خواند و از آنان خواست که صورت مجلسی مکتوب بنگارند و در آن الحاکم و خلفای قبلی فاطمی را دروغ گو و شیاد معرفی کرده و نسب فاطمی آنان را انکار نمایند. این اقدامات شتاب زده ی القادر، نشان از نفوذ اقدامات فاطمیان و وحشت وی از حمایت حکومت های عراق و شام از ایشان است.

از شیوه های مهم داعیان برای گسترش آیین اسماعیلی، نفوذ در طبقه ی حاکمه بود. آنان پس از آن که متوجه شدند نهضت نمی تواند آن اندازه پیرو که برای شورش علنی بر ضد مراجع دولتی کافی باشد مانند آن چه در سرزمین های عربی رخ داده بود به دست آورد، توجه خود را به طبقات حاکمه معطوف داشتند. در راستای همین خط مشی بود که امیر حسین مروزی که از رجال درباری سامانیان بود و به طبقه ی بزرگان و اشراف تعلق داشت به ریاست دعوت در شمال شرقی ایران برگزیده شد. پس از مروزی جانشینش نسفی توانست رجال مهمی از دربار سامانیان را به آیین اسماعیلیه در آورد. او حتی موفق شد نصر بن احمد سامانی را به مذهب اسماعیلی وارد کند. نصربن احمد پس از گرایش به مذهب اسماعیلی، گویا خود را وابسته ی فاطمی شمرد. هر چند بعضی به علت عدم وجود انگیزه ی سیاسی و دوری راه، در این مطلب تردید کرده اند؛ ولی باید دانست دلبستگی مذهبی، فراتر از هر نوع انگیزه ی سیاسی است. (ریچارد، ن، فرای، بخارا دستاورد قرن وسطی، ترجمه ی محمود محمودی، ص 85 86.). از جمله رجالی که تحت تأثیر داعیان، به تعلیمات اسماعیلی گروید می توان از پدر شیخ الرئیس بوعلی سینا، نام برد. از خود بوعلی نقل شده است: پدر من از جمله کسانی بود که دعوت داعیان مصری را پذیرفت و از جمله اسماعیلیان به شمار می رفت.(ابن ابی اصیبعه، عیون الانباء فی اخبار الاطباء، ج 2، ص 3 و 17؛ ابن حماد حنبلی، همان، ج 3، ص 234.). او اشاره می کند که برادرش نیز بر همین عقیده بوده است. فاطمیان وقتی نتوانستند محمود غزنوی را به تابعیت خود در آورند، برای تحقق هدفشان در صدد نفوذ در بین رجال درباری درآمدند. برتری موقعیت فاطمیان می توانست برای هر رجل سیاست پیشه جذابیت داشته باشد؛ زیرا خلفای فاطمی در این زمان در اوج اقتدار به سر می بردند و در مقابل آن عباسیان اقتدارشان در حال افول بود. در راستای این هدف، فاطمیان در صدد برقراری رابطه با یکی از رجال با نفوذ و قدرتمند غزنویان یعنی ابوعلی حسن بن محمد میکال، معروف به حسنک وزیر، آخرین وزیر محمود برآمدند. سفر حج سال 416 قمری، این

فرصت را در اختیار آنان قرار داد. بواسطه ی ناآرامی و پرخطر بودن راه های نجد، حسنک وزیر در مراجعت از سفر حج، از راه فلسطین و سوریه که قلمرو فاطمیان بود، بازگشت و در راه در محلی بی احتیاطی کرده و خلعت الظاهر خلیفه ی فاطمی را قبول کرد و پذیرفت که نامه ی مودت آمیز خلیفه ی فاطمی را به محمود برساند. هدف الظاهر این بود که فشار محمود غزنوی بر اسماعیلیان ماوراء النهر و خراسان را کاهش دهد و او را به طرف خویش جذب کند. این حرکت حسنک وزیر، هر چند که از روی ضرورت سیاست بود بر خلیفه ی عباسی القادر، که خود را ولی نعمت دولت غزنوی می شمرد، گران آمد. خصوصا که حسنک وزیر پس از ستاندن خلعت به بغداد نرفته و از موصل راه گردانیده و به سوی خراسان آمده بود. (خواجه ابوالفضل محمد بن حسین بیهقی، تاریخ بیهقی، تصحیح علی اکبر فیاض، ص202.). امکان هر نوع مراوده ی غزنویان با فاطمیان، که دشمنان خلافت بغداد بودند، زنگ خطری بود برای خلیفه ی عباسی. از این رو زمانی که خلیفه القادر، از مسائل حسنک اطلاع یافت، به شدت خشمگین شد و حسنک را قرمطی خواند. وقتی این سخن خلیفه به اطلاع محمود غزنوی رسید، بر آشفته شد و این اتهام را مضحک دانست و خلیفه ی بغداد را کهنه احمقی خوف خواند. بیهقی می نویسد: محمود گفت: حسنک را من پرورده ام و با فرزندان و برادران من برابر است و اگر وی قرمطی است، من هم قرمطی باشم... ، و امیر را نیک درد آمده بود که حسنک راقرمطی خوانده بود خلیفه. (. (خواجه ابوالفضل محمد بن حسین بیهقی، تاریخ بیهقی، تصحیح علی اکبر فیاض، ص202.).
حسنک همچنان التفات سلطان را به خود حفظ کرد، اما خلیفه عدول از سنت را مجاز نمی شمرد و در گفته و خواسته ی خود پافشاری می کرد. سلطان محمود غزنوی که قبول تابعیت فاطمیان را با منافع خودسازگار می دید، خلعت ها و هدایا و بخشش هایی را که خلیفه ی فاطمی نزد او فرستاده بود، به بغداد نزد خلیفه القادر فرستاد و گفت: چون مطیع تو بودم این فرستادم تا هر چه می خواهی درباره ی آن کنی.

علل مخالفت غزنویان با برقراری رابطه با فاطمیان :

1. نیاز غزنویان به کسب مشروعیت از خلفای عباسی : با وجود تلاش های گسترده ی فاطمیان در برقراری رابطه با غزنویان، نه تنها از سوی غزنویان تمایلی در برقراری رابطه نشان داده نشد، بلکه با برخوردهای خصمانه مانع هر نوع نزدیکی می شدند. سلاطین غزنوی خصوصا سلطان محمود، سخت به مذهب تسنن تظاهر می کردند.28 آنان در تعصب از سامانیان تبعیت می کردند و نسبت به آیین تسنن و حمایتشان از عباسیان وسواس داشتند. ظاهرا پیروی غزنویان از سامانیان و آگاهی از بهره هایی که قدرت نو ظهور آنان می توانست با داشتن منافع مشترک با خلافت بغداد حاصل کند، سبب حمایت آنان از آیین تسنن بود، نه آن که سلاطین و توده های ترک، ذاتا تسنن را بر دیگر فرق اسلامی ترجیح دهند. غزنویان در سطح آرمانی و دینی، طرفداری شدید از مذهب تسنن را اقتدار سلطان می دانستند. این امر در عنایت و مساعدت سلاطین غزنوی به فقه حنفی و فرقه ی محافظه کار کرامیه ی خراسان، که جزء مشبهه به شمار می آمدند، دیده می شد.
جنبه ی عقیدتی قدرت سلاطین غزنوی را بیش تر می توان حمایت مذهبی آیین تسنن از آنان و رغبت آنان به داشتن مناسبات حسنه با خلفای عباسی دانست. مهم ترین سمت گیری غزنویان، اشتیاق آنان در گرفتن تصدیق مشروعیت قدرت خود از القادر بالله، خلیفه ی عباسی بود. در این خصوص می توان به ارسال خلعت برای سلطان محمود و ملقب کردن او به یمین الدوله از سوی خلیفه اشاره کرد.29 غزنویان پیوسته دقت داشتند تا با گرفتن موافقت خلیفه و حمایت ظاهری از مذهب تسنن، پایه های قدرت خود را تحکیم بخشند. سلطان محمود طی دوران حکومتش، دریافت که برای تثبیت امپراتوری خود، به تأیید قانونی و معنوی خلیفه نیاز دارد. وی به رغم تغییر برخی از دیدگاه های مذهبیش در دو دهه آخر عمر، تسنن القادر عباسی را می پسندید. القادر که سخت ضد شیعه خصوصا اسماعیلیه بود، در مسائل کلامی نگرشی حدیثی و حنبلی داشت. در آن روزگار بسیاری از حکام و علمای اهل تسنن در راستای مبارزه با مخالفان خود، گروه های مختلف شیعه را به اتهام قرمطی گری مورد حمله قرار می دادند.30 در همین راستا سلطان غزنوی که در خراسان با موج تبلیغات اسماعیلیان هوادار فاطمیان رو به رو بود، روابطش را با علمای اهل تسنن استوار کرد و با اسماعیلیان، سخت درگیر شد. تا از این طریق به خلیفه ی عباسی

نزدیک شود. مناسبات محمود با خلیفه ی عباسی، بهترین رابطه ی ممکنی بود که امیرنشینان مستقل ایرانی می توانستند با خلفای عباسی برقرار کنند. القادر، در میان خلفای عباسی نسبت به مذهب تسنن، از همه سخت گیرتر بود. او بعد از مأمون که زمانی اعلامیه ای رسمی در برخی از عقاید کلامی داده و همه را به اجبار به قبول آن فراخوانده بود، دومین خلیفه ای بود که اعتقادیه ی رسمی صادر کرد و هر نوع گرایشی غیر از آن را انحراف خواند. نقطه ی مشترک القادر با محمود غزنوی در همین نکته بود و این سبب استحکام مناسبات آنها با یک دیگر شد. سلطان غزنوی در سال 389 قمری، نام القادر را در خطبه های نماز زنده کرد و به این ترتیب محبوبیت خود را نزد خلیفه ی عباسی و طبعا سنی مذهبان خراسان و غزنین افزایش داد. القادر در ازای هدایای ارسالی سلطان غزنوی، القاب یمین الدولة و امین الملة را به وی اعطا کرد. همچنین خلعتی با ارزش نیز برای سلطان فرستاد که محمود آن را به تن کرده و بر تخت نشست تا مشروعیتش را در امارت تثبیت کند. هر بار که خبر فتوحات محمود یا حملات او به ضد مخالفان عباسیان به بغداد می رسید، از سوی خلیفه القاب تازه ای مانند ولی امیرالمؤمنین، نظام الدین و ناصر الحق و یا کهف الدولة و الاسلام، به سلطان محمود غزنوی اعطا می شد. از آن جا که سلطان محمود بقای خود را در وابستگی به تسنن و خلفای عباسی می دید، تحت هیچ شرایطی آماده ی برقراری رابطه با فاطمیان، و پذیرش تابعیت آنان که دشمن اصلی عباسیان به شمار می آمدند نشد و در کینه و دشمنی با آنان، تا آن جا پیش رفت که آرزوی فتح مصر و نجات آن سرزمین را از دست اسماعیلیان داشت. (محمد بن علی بن محمد شبانکاره ای، مجمع الانساب، تصحیح میرهاشم محدث، ص63.)

پاک کردن قلمرو غزنویان از فرقه ی اسماعیلیه، برای خشنودی خلفای عباسی صورت می گرفت که در آن زمان از بسیاری جهات، تحت الشعاع رقبای فاطمیشان در قاهره قرار گرفته بودند. از جمله این که محمود در خراسان، فرقه ی کرامیه را به آزار اسماعیلیان تشویق می کرد. شعر آن دوره سرشار از اشاراتی است مبنی بر تعصب سلطان محمود و دیگر سلاطین غزنوی به تسنن و نیز در بر دارنده ی مرثیه هایی است که بیانگر آزاری است که آنان بر اسماعیلیان روا می داشتند. فرخی در مرثیه ی مرگ محمود چنین می سراید:

آه دردی که کنون قرمطیان شاد شوند

ایمنی یابند از سنگ پراگنده و دار

2. مخالفت عباسیان در برقراری مناسبات بین غزنویان و فاطمیان : در عدم برقراری مناسبات حسنه بین غزنویان و فاطمیان، خلیفه ی عباسی نقش مهمی داشت؛ زیرا نزدیکی غزنویان به فاطمیان موجب تضعیف موقعیت عباسیان در برابر فاطمیان که رقیب اصلی آنان به حساب می آمدند می شد. در جریان مقابله ی غزنویان با اسماعیلیان و فاطمیان، خلیفه ی عباسی القادر بالله، در وجود سلطان محمود فردی را می دید که می توانست اعتبار و حیثیت بر باد رفته ی خلافت عباسی را برگرداند و بر اعتبار آن بیفزاید؛ زیرا فاطمیان، خلافتی را پی ریزی کرده بودند که از شمال افریقا تا سوریه امتداد داشت و قاهره که تختگاه خلیفه ی فاطمی بود، در شکوه و شکوفایی اقتصادی و فرهنگی، بغداد را تحت الشعاع خود قرار داده بود و خطر توسعه طلبی دولت فاطمی، از طریق بیابان شام، عراق را تهدید می کرد. برخوردهای قاطعانه ی سلطان محمود غزنوی، به خوبی با شیوه و اسلوب حکومتی خلیفه ی عباسی، همخوانی داشت. از این رو القادر به تشدید و تحریک این برخوردها پرداخت و سلطان محمود نیز سلیقه ی او را به خوبی پاسخ گفت. وضع سیاسی، اجتماعی و اقتصادی خلافت، که پس از آل بویه مختل گردیده بود، سبب تضعیف پایه های حکومت خلافت شد. به همین دلیل خلیفه با اتکا به ضابطه های مذهب تسنن، درصدد ترمیم این پایه های سست برآمد. او ضابطه هایش را به سلطان محمود القا کرد و محمود به نام او پیش قدم شد و در این راه سنگ تمام گذاشت. در پی آن و جهت قدردانی از محمود، همان طور که بیان شد، القادر بالله خلعت هایی نفیس و گرانمایه برای او فرستاد. (جرفاذقانی، همان، ص 138.)

نفی اتهام وابستگی به فاطمیان: از آن جا که سرزمین شرقی ایران، محفلی برای اسماعیلیان و هواداران فاطمیان بود، همواره این زمینه وجود داشت که حکام یا امرای آن منطقه به گرایش به اسماعیلیان یا حمایت از آنان متهم گردند. اتهام قرمطی یا وابستگی به فاطمیان مصر، بهانه ای بود که بسیاری از امرا و حتی خلفای عباسی، برای کوبیدن و بیرون کردن رقبای خود، از

آن استفاده می کردند. نمونه ی بارز آن این که در اواخر دوره ی سامانیان، عبدالملک بن نوح، وزیر خود ابومنصور محمد بن عزیز و فرمانده ی سپاه خود، ابوسعید بکر بن مالک فرغانی را متهم به قرمطی گری کرد و از بین برد.34 همچنین سبکتگین غزنوی، ابوعلی سیمجوری را به اتهام قرمطی گری و وابستگی به خلفای فاطمی مصر، دستگیر و زندانی کرد. در این باره، طبقات ناصری چنین می نویسد: امیر نوح از بخارا بیرون آمد و به جانب خراسان روان شد به جهت قمع ابی علی سیمجور. چون به حدود طالقان رسیده اعیان قرامطه و ملاحده در آن بلاد آمده بودند و جمع عظیم ایشان را اجابت کرده امیر سبکتگین ایشان را جمله به دست آورد و عزا به سنت کرد و ناصرالدین لقب او شد. (همان)سلطان محمود غزنوی که این موارد را دیده بود، به خطر این اتهام توجه داشت. از این رو همیشه در پی نفی این اتهام و در پی گرفتن تأیید از سوی خلفای عباسی بود. از آن جمله این که وقتی تاهرتی فرستاده ی الحاکم فاطمی، به طرف غزنه رفت، برای این که مبادا مورد اتهام واقع شود، فرمان داد تا او را به نیشابور بازگردانند. بقول عتبی ... غبار تهمتی بر حاشیه طهارت او ننشیند. (جرفادقانی، همان، ص 371.) و وقتی او را کشت و خبر آن به بغداد رسید، زبان اغراض و عذل عُذّال بسته گشت. این نشان می دهد که احتمالاً دشمنان محمود حتی اتهاماتی در این باره به او زده بودند و او برای اثبات پاک دینی خود، سخت گیری زیادتری می کرده است.

دوری فاطمیان از مناطق غزنویان :یکی از دلایل عدم گرایش غزنویان به فاطمیان، دوری مقر حکومت غزنویان با مرکز خلافت فاطمیان بود؛ زیرا غزنویان در مناطق شرقی ایران و فاطمیان در مصر مستقر بودند این در حالی بود که عباسیان در کنار غزنویان و در واقع حایل بین غزنویان و فاطمیان بودند. از این رو دوری غزنویان از فاطمیان انگیزه ی کمتری را برای گرایش آنان به فاطمیان ایجاد می کرد. انتقال خلافت فاطمیان از افریقیه به مصر، موجب تقویت موقعیت فاطمیان در نواحی خلافت شرقی شد. آنان از آغاز تشکیل حکومت غزنویان، درصدد نفوذ در مناطق تحت سلطه ی آنها بودند. فاطمیان می خواستند دامن دولت غزنوی را به دولت خویش پیوند زنند و آنان را تحت تابعیت خود در آورند. برای برقراری رابطه و نفوذ در مناطق تحت کنترلغزنویان، فاطمیان از چهار طریق وارد عمل شدند:

- ارسال داعیان جهت تبلیغ کیش اسماعیلی و جذب مردم به دعوت فاطمیان؛
- ارسال سفیر به دربار غزنویان برای جذب آنان و ترغیب به قطع تماس با عباسیان؛
- برقراری حاکمیت وابسته و دست نشانده؛
- تلاش برای نفوذ در بین طبقات حاکمه و رجال غزنوی.

با وجود تلاش های فاطمیان برای برقراری رابطه، غزنویان تمایلی به این کار از خود نشان ندادند و شدیدا مانع نفوذ فاطمیان در نواحی خلافت شرقی شدند. علل مخالفت غزنویان در برقراری رابطه را، در عوامل زیر باید جستجو کرد:

- نیاز غزنویان به کسب مشروعیت از خلفای عباسی؛
- مخالفت عباسیان در برقراری این ارتباط؛
- دوری از نفی اتهام وابستگی به فاطمیان؛
- دوری فاطمیان از مناطق تحت سلطه ی غزنویان.

باب سوم

اسماعیلیسم در دوره الموت

مأموریت حسن صباح: حسن صباح در میانه‌ی دهه‌ی ۴۴۰ه. ق./۱۰۵۰م. در یك خانواده‌ی شیعه‌ی اثنی‌عشری در قم، که بطور سنتی شهری شیعی در مرکز ایران محسوب می‌شد، دیده به جهان گشود. پس از مدتی خانواده‌ی صباح به شهر ری، دیگر مرکز مهم تعالیم شیعی و محل فعالیت‌های اسماعیلی، نقل مکان نمودند. حسن کمی پس از سن ۱۷ سالگی، با عقیده‌ی اسماعیلی آشنایی یافت و با تلاش *داعیان* محلی، به این آیین گروید. در سال ۴۶۴ه. ق./۱۰۷۲م.، حسن که به تازگی به کیش جدیدش درآمده بود مورد توجه ابن عطاش که در آن زمان در ری اقامت داشت قرار گرفت. ابن عطاش استعداد حسن را کشف کرده و وی را به مقامی در *دعوت* منصوب نمود و همچنین او را برای سفر به قاهره و ارتقای تعالیم اسماعیلی‌اش در آنجا، راهنمایی کرد. سرانجام حسن در سال ۴۷۱ه. ق./۱۰۷۸م. به مصر مقر حکومت فاطمیان رسید و حدود سه سال را در قاهره و اسکندریه سپری نمود. به نظر می‌رسد حسن در مصر با بدرالجمالی (وفات ۴۸۷ه. ق./۱۰۹۴م.)، مقتدرترین وزیر و «فرمانده ی سپاه» فاطمیان که کمی پیش‌تر به دنبال المؤید شیرازی به عنوان *داعی‌الدعات* برگزیده شده بود، مشاجراتی داشته است. در هر حال، حسن ظاهراً در وضعیتی ابهام‌برانگیز از مصر اخراج شد و در سال ۴۷۳ه. ق./۱۰۸۱م. به مرکز *دعوت* ایران در اصفهان بازگشت. به نظر می‌رسد که وی درس‌های مهمی را از فاطمیان در مصر فراگرفته بود. حکومت فاطمیان در آن زمان بدلیل مشکلات فراوان، به‌سرعت رو به زوال نهاد. اکنون حسن از ناتوانی فاطمیان در حمایت از اسماعیلیان ایران کاملاً آگاه بود و در استراتژی انقلابی آینده‌اش، این نکته را مورد توجه قرار داد. حسن مدت نه سال در خدمت *دعوت*، به مناطق مختلف ایران در خوزستان، قومس و نیز استان‌های حاشیه‌ی خزر در دیلم سفر نمود. در طول همین مدت بود که حسن به تنظیم استراتژی انقلابی ضد سلجوقی‌اش و نیز ارزیابی قدرت نظامی سلجوقیان در مناطق مختلف ایران پرداخت. به نظر می‌رسد وی در سال ۴۸۰ه. ق./۱۰۸۷م.، دژ کوهستانی و غیرقابل تسخیر الموت در منطقه‌ی رودبار دیلم را به‌عنوان مکانی مناسب برای استقرار مرکز فرماندهی‌اش، انتخاب نمود. حسن که به عنوان *داعی* دیلم منصوب شده بود فعالیت‌های *دعوت* در منطقه‌ی رودبار را تقویت نمود. فعالیت‌های حسن خیلی زود مورد توجه نظام‌الملك (وفات ۴۸۵ه. ق./۱۰۹۲م.)، که برای ۳۰ سال وزیر دربار سلاطین سلجوقی، آلپ‌ارسلان و ملك‌شاه بود، قرار گرفت. ولی نظام‌الملك نتوانست حسن را که در آن زمان به رودبار رسیده بود دستگیر کند. حسن در سال ۴۸۳ه. ق./۱۰۹۰م. از طریق حامیانش به الموت و نواحی اطراف آن نفوذ کرد و این قلعه‌ی رسوخ‌ناپذیر رشته‌کوه البرز را با برنامه‌ای هوشمندانه و با شعار نهضت اسماعیلیان ایران برای مقابله با سلجوقیان، تسخیر نمود. فتح الموت همچنین بنیان‌گذاری حکومت اسماعیلی نزاری در ایرانرا رقم زد. یقیناً قاهره هیچگونه نقشی در سازماندهی یا هدایت این نهضت، که حسن با ابتکار خود برنامه‌ریزی و اجرا نمود، برعهده نداشت.

اسماعیلیان ایران در طول دوران تاریخی الموت (۶۵۴-۴۸۸ه. ق./ ۱۲۵۶-۱۰۹۰م.)، حکومت مستقل خود را به همراه یك حکومت تابعه در سوریه مستقر نمودند. این حکومت که فرماندهی مرکزی آن در دژ کوهستانی الموت واقع بود، در اواسط سلطنت سلجوقیان توسط حسن صباح بنیان نهاده شد و حدود ۱۶۶ سال، تا زمان سقوطش توسط هجوم گسترده‌ی مغولان در سال ۶۵۴ه. ق./۱۲۵۶م.، دوام یافت. اسماعیلیان ایران، تاریخچه‌هایی رسمی برای ثبت وقایع حکومتی‌شان ایجاد کردند

که نخستین آنها «سرگذشت سیدنا» 'زندگینامه‌ی رهبر ما' بود و زندگی و فعالیت‌های حسن صباح، نخستین فرمانروای الموت را در برداشت. این تاریخچه‌ها، همانند بسیاری از تألیفات مذهبی انجام شده توسط اسماعیلیان نزاری دوران الموت، باقی نماندند. اما تاریخچه‌های نزاری توسط سه مورخ ایرانی دوران ایلخانی به نام‌های جوینی (وفات ۶۸۱هـ. ق./۱۲۸۳م.)، رشیدالدین فضل‌الله (وفات ۷۱۸هـ. ق./۱۳۱۸م.)و ابوالقاسم کاشانی (وفات ۷۳۸هـ. ق./۱۳۳۷م.)مورد بازبینی و استفاده قرار گرفتند که منابع اصلی ما در باب تاریخ اسماعیلیان ایران در این دوره، محسوب می شوند.

حسن بن صباح و تثبیت مجدد هویت ایرانی: به نظر می‌رسد حسن صباح مجموعه‌ای مرکب از انگیزه‌های سیاسی و مذهبی برای انجام نهضتش بر ضد ترکان سلجوقی داشته است. وی به عنوان يك اسماعیلی نمی‌توانست سیاست‌های ضد شیعی سلجوقیان را که در جایگاه مدافعان جدید سنیان افراطی، مقید به ریشه‌کنی حکومت شیعی فاطمی از جهان اسلام بودند تحمل کند. نهضت حسن به گونه‌ای غیر مشهود، تجلی احساسات «ملی» ایرانی وی نیز بود، که به جذابیت عمومی و موفقیت اولیه‌اش در ایران منجر شد. در دهه‌های نخستین قرن پنجم/یازدهم تعدادی از سلسله‌های ترك، حکومتشان را در سرزمین‌های ایرانی برپا کردند که نخستین آنها غزنویان و قراخانیان بودند. ورود سلجوقیان که تهدیدی برای احیای فرهنگ و احساسات ملی ایرانی بودند آغازگر دورانی تازه از حکمرانی بیگانگان بود که در آنان اعراب با ترکان جایگزین شدند. این رنسانس فرهنگِ ایرانی اسلامی خاص، بر عواطف ایرانیان مسلمان‌شده که آگاهانه از هویت ایرانی و میراث فرهنگی‌شان در طول قرن‌ها سلطه‌ی اعراب محافظت نموده بودند، بنیان نهاده شد. این فرایند که صفاریان آغازگر آن بودند و توسط سامانیان و آل بویه تداوم یافت، تا دوران سلطه‌ی ترکان بر این منطقه به مرحله‌ای بازگشت‌ناپذیر رسیده بود. به هر حال ترکان سلجوقی در ایران بیگانه محسوب می‌شدند و سلطه‌شان به‌شدت مورد نفرت طبقات اجتماعی مختلف ایرانیان بود. احساسات منفی ایرانیان بر علیه ترکان، با غارت شهرها و روستاها توسط ترك‌ها و سربازان یاغی‌شان که گروه‌های بزرگی از آنها به طور مدام پس از موفقیت‌های سلجوقیان از جلگه‌های آسیای میانه به ایران جذب می‌شدند، به طور چشم‌گیری شدت یافت. حَسن، شخصاً نفرت خویش از ترکان و سلطه ی آنها بر ایران را در آثارش اظهار نموده است. در واقع بر مبنای هدف نهایی ریشه‌کنی سلطه‌ی سلجوقیان در ایران بود که حسن خود را وقف این کار نموده و اسماعیلیان ایران را در غالب يك جنبش انقلابی، سازماندهی کرد. در این زمینه ذکر این مورد نیز حائز اهمیّت است که حسن برای تجلی هوشیاری ایرانی‌اش و با وجود اعتقادات اسلامی غیر قابل انعطافش، زبان عربی را با زبان فارسی به عنوان زبان مذهبی اسماعیلیان ایران، جایگزین نمود. این برای نخستین بار بود که يك جامعه‌ی عمده‌ی مسلمان، زبان فارسی را بعنوان زبان مذهبی‌اش اقتباس می‌نمود؛ این امر همچنین علت نگارش کلیه‌ی ادبیات اسماعیلی به زبان فارسی در میان تمام جوامع اسماعیلی فارسی زبان (نزاری) در دوران الموت و پس از آن را توضیح می‌دهد.

گسترش نفوذ الموت در محیط و مناطق ایران : حسن صباح پس از تثبیت جایگاهش در الموت، نفوذ خویش را در رودبار و نواحی مجاور آن در دیلم، از طریق جذب تازه‌کیشان و تصرف قلاع بیشتری که آنها را به گونه‌ای سازمان‌یافته برای مقاومت در برابر محاصره‌های طولانی مقاوم می‌ساخت، گسترش داد. مدرکی وجود دارد که اشاره می‌کند حسن حداقل تعدادی از باقی مانده‌های خرمیان در آذربایجان و دیگر نواحی را که بدلیل احساسات ایرانی‌شان خود را پارسیان می‌خواندند نیز به مذهب اسماعیلی جذب نمود.

آغاز نزاع میان سلجوقیان و اسماعیلیان در۴۸۴هـ. ق./۱۰۹۱م.: طولی نکشید که الموت مورد هجوم نیروهای نزدیك‌ترین امیر سلجوقی قرار گرفت و این آغاز سلسله جنگ‌های بی‌پایان سلجوقیان و اسماعیلیان در ایران بود. حسن در سال ۴۸۴هـ. ق./۱۰۹۱م.*داعی* حسین قائنی را به سرزمین بومی‌اش قهستان فرستاد تا حامیانی را در آن دیار فراهم آورد. این *داعی* لایق در مدت کمی در قهستان-ناحیه‌ای لم‌یزرع در جنوب شرقی خراسان- به موفقیت دست یافت و اسماعیلیان آنجا در مدت کوتاهی بر ضد سلجوقیان به شورش برخواسته و تعداد زیادی از قلاع و برخی شهرهای عمده مانند تون، طبس، قائن و زوزن را به تصرف درآوردند. در نتیجه قهستان پس از رودبار به دومین قلمرو اصلی برای فعالیت‌های اسماعیلیان ایران تبدیل شد. در سال ۴۸۵هـ. ق./۱۰۹۲م. حسن يك حکومت منطقه‌ای مستقل را برای اسماعیلیان ایران بنیان نهاد. سلطان ملکشاه با توجه به قدرت روزافزون اسماعیلیان، سپاه بزرگ سلجوقی را بر علیه اسماعیلیان به رودبار و قهستان گسیل داشت. با این وجود در زمان مرگ

ملکشاه در سال ۴۸۵ه. ق./۱۰۹۲م.، نیروهای سلجوقی پراکنده شدند و جنگ داخلی برای بیش از یك دهه و تا سال ۴۹۸ه. ق./۱۱۰۵م. که محمد تاپار به عنوان سلطان بی چون و چرا به پیروزی رسید و برادرش سنجر در کسوتِ نایب‌السلطنه‌ی شرق در بلخ مستقر شد، تداوم یافت. حسن صباح در این دوران پرآشوب در اردوی سلجوقیان، به آسانی قدرت خویش را تحکیم نموده و به نواحی دیگر ایران از جمله ولایت قومس، که اسماعیلیان در آنجا گردکوه و تعداد دیگری از قلاع نزدیك دامغان را به تصرف خود در آوردند، گسترش داد. اسماعیلیان چندین قلعه را در ارجان که منطقه‌ای مرزی بین استان‌های خوزستان و فارس بود نیز متصرف شدند. رهبر اسماعیلی ارجان، *داعی* ابوحمزه بود که همانند حسن مدتی را برای ارتقای تعالیم اسماعیلی اش در مصر گذرانده بود. در خود دیلم نیز اسماعیلیان بطور متناوب حملات سلجوقیان را دفع می‌کردند؛ آنها همچنین دژهای نظامی بیشتری در شمال ایران، از جمله دژ کلیدی لمسر (یا لنبسر) در غرب الموت را تصرف نمودند. کیا بزرگ امید که در یك نبرد نظامی دژ لمسر را به تسخیر خود درآورد، برای مدت ۲۰ سال و تا زمانی که برای جانشینی حسن صباح به الموت فراخوانده شد، فرماندهی آن‌را بر عهده داشت. به علاوه در این دوران، اسماعیلیان فعالیت‌هایشان را به شهرهای بسیاری در سرتاسر ایران گسترش داده و نیز توجه شان را به مقر حکومت سلجوقیان در اصفهان معطوف نمودند. در این ناحیه، اسماعیلیان تحت رهبری احمد پسر ابن عطاش، در سال ۴۹۴ه. ق./۱۱۰۰م. با تصرف قلعه‌ی شاهدژ که مسیرهای اصلی پایتخت سلجوقیان را نگهبانی می‌کرد، به موفقیت سیاسی عمده‌ای دست یافتند. آن‌چنان که روایت شده است احمد در جذب حدود ۳۰۰۰۰نفر به مذهب اسماعیلی در ناحیه‌ی اصفهان موفق شد و همچنین از نواحی اطراف شاهدژ مالیات جمع می‌کرد. هیچ مدرك تاریخی در مورد گسترش فعالیت‌های حسن و جانشینان بعدی وی در الموت، به بدخشان و دیگر نواحی ماوراءالنهر وجود ندارد. به نظر می‌رسد جوامع اسماعیلی کوچك و دورافتاده‌ی این ناحیه‌ی آسیای میانه تا حدود قرن هفتم/سیزدهم بطور مستقل از الموت، فعالیت می‌کرده‌اند. در سال‌های نخستین قرن ششم/دوازدهم، حسن فعالیت‌هایش را با اعزام تعدادی از *داعیان* ایرانی به سوریه گسترش داد. با این وجود، حدود نیم قرن تلاش برای استقرار شبکه‌ای از قلاع اسماعیلی در سوریه لازم بود. به جز حسن، رهبران و شخصیت‌های برجسته‌ی اسماعیلی ایرانی در اوایل دوران الموت مانند بزرگ امید، حسین قائنی و رئیس مظفر حاکم گردکوه، به جای حکیمان و فیلسوفان دانشمندی همچون *داعیان* ایرانی پیشین در دوران فاطمیان، همگی فرماندهانی لایق و متخصص در امور نظامی بودند که برای آن شرایط عاجل و کوتاه‌مدت مناسب بودند .

سلجوقیان ، سلاجقه، یا آل سلجو: نام دودمان ترک نژاد است که در سده های پنجم و ششم هجری قمری (یازدهم و دوازده هم میلادی)، بر بخش های بزرگی از آسیای غربی شامل ایران کنونی، فرمانروایی داشتند. سلجوقیان زبان فارسی - دری را ، زبان رسمی، دولتی و درباری قرار دادند و وزیران این دوره، به ویژه عمیدالملک کندری و خواجه نظام الملک، خدمات مهمی به ادبیات فارسی و گسترش دانش عرصه های ناهمگون کردند. سلجوقیان در اصل غزهای ترکمان بودند که در دوران سامانیان در اطراف دریاچه خوارزم (آرال)، سیر دریا و آمو دریا می زیستند. سلجوقیان که به اسلام روی آورده بودند، بعد از ریاست سلجوق بن دقاق، نام سلاجقه را به خود گرفتند و با سامانیان درمبارزه با دشمنان شان بسیار کمک می کردند. پسر سلجوق به نام میکائیل که بعد از مرگ او ریاست این طایفه را به عهده داشت، به قوم تاریخ نگاران چنین حکم جهاد برای مبارزه با کفار را صادر کرد. میکائیل سه پسر داشت با نام های یبغو، چغرل و طغرل. این قبیله که یکبار در زمان سلجوق بن دقاق به دره سیحون کوچ کرده بودند، بار دگر بعد از مرگ سلجوق به سرکردگی سه پسرزاده اش به نزدیکی پایتخت سامانیان کوچ کردند. اما سامانیان از نزدیکی این طایفه به پایتخت احساس خطر کردند؛ بنا براین سلاجقه بار دیگر از روی اجبار بار سفر بسته و به بغراخان افراسیابی پناه بردند. ابتدای سلطنت سلجوقیان را باید با خطبه سلطنت برای رکن الدین ابو طالب طغرل بن میکائیل بن سلجوق در تاریخ شوال ٤٢٩ هـ. ق. در نیشاپور دانست. طغرل به کمک ابوالقاسم علی بن عبدالله جوینی معروف به سالار پوژکان، که همواره در دستگاه قدرت طغرل باقی ماند، به نیشاپور وارد و سلطنت را آغاز کرد. طغرل برای خود نام اسلامی رکن الدین ابوطالب محمد را انتخاب کرد و این نام و مقام مورد تأئید خلیفه عباسی قرار گرفت. طغرل وزیری با کفایت که او را هم ردیف خواجه نظام الملک طوسی می دانند که نام عمیدالملک کندری داشت و سیاست و تدبیر او به طغرل بسیارکمک کرد. سلطان محمد را می توان آخرین پادشاه سلجوقیان دانست که بر تمام تصرفات این سلسله حکومت کرد. باید گفت حاکمیت

سلجوقیان نیز الی اخیر، در فرآیند جنگ ها، اغتشاشات و پراکندگی های سیاسی و نظامی قرار داشت. سلطان محمود غزنوی (۳۷۷- ٤۰۹هـ. ق.) که دامنه حکومتش از قزوین (در ایران) تا دریای ستلج (هندوستان شمالی) و از خوارزم تا دریای عرب گشوده بود، در تمام مناطق قلمرو خود به قلع و قمع شیعیان مخصوصاً اسماعلیان پرداخت. محمود، اسماعیلیان بسیاری از ساکنین شهر ری را به دار زد. به همین ترتیب، محمود غزنوی با اسماعیلیان غور و دیگر نواحی افغانستان نیز با شدت بسیار برخورد نمود. وی با تکفیر اسماعیلیان غور، به قلع و قمع آنان می‌پرداخت. با یک نگاه گسترده وبه طرح جهانی اسماعیلی در می‌یابیم که خراسان یک جزیره مستقل و مناطق اسماعیلی نشین در افغانستان امروزی و ماوراءالنهر، همه زیرمجموعه این جزیره بوده است. شاهد این مطلب این است که ناصرخسرو خود را حجّت خراسان می‌خواند، و در عین حال، عمدتاً فعالیت های او در شمال افغانستان (بلخ) و شمال شرق (بدخشان) بوده است. در حالی‌که ایوانف، با تکیه بر اطلاعاتی درباره جمعیت اسماعیلیه، از بدخشان به عنوان یک جزیره مستقل یاد می‌کند. ابوالمعالی از داعی یی در غزنی نام می‌برد که هم شأن حسن صباح و ناصرخسرو و از مؤسسان نهضت اسماعیلی در آن مناطق بوده است. طبق نظر سوم، بدخشان، ری (ایران) و مناطق جنوبی افغانستان، باید هرکدام جزیره‌ای جداگانه و مستقل از خراسان بوده باشند، و این خود دلالت بر فعال بودن اسماعیلیه در غزنی (پایتخت حکومت غزنویان) دارد. مارشال گ. *هاجسن* نیز به این تقسیم‌بندی سه گانه جغرافیایی در سرزمین های ایران . خراسان و ماوراءالنهر اذعان دارد، ولی احتمال می‌دهد که این تقسیم‌بندی، مدت درازی دوام نداشته است. در دوره پس از تجزیه افغانستان امروزی به دو دولت غوری و غزنوی، اسماعیلیان، سلطان علاءالدین حسین سلطان غور را به کیش خود درآوردند و با کمک او آزادانه به تبلیغ آیین خود پرداختند. امر دیگری که در گسترش تشیع در غور و غرجستان مؤثر بود، علاقه امرای آن به اهل‌بیت بوده است که قزوینی نیز بدان اشاره دارد. با این حال، رابطه اسماعیلیه پس از سلطان علاءالدین حسین غوری با فرزند او سیف الدین محمد و فقهای اهل سنت تیره گردید، زیرا نشان آشکاری از وضعیت نامناسب اسماعیلیه افغانستان در این مقطع است. سیف الدین محمد غوری، همه داعیانی را که پدرش در سال ٥۳٤ هـ. ق. از غزنی دعوت کرده بود و نیز بسیاری دیگر از کسانی را که تازه به این کیش درآمده بودند، از دم تیغ گذراند. حکمرانان غوری پس از او نیز بارها علیه اسماعیلیه دست به اقدامات جنگی زدند. نفوذ فقهای اهل سنت در دستگاه حکومتی سلاطین بعدی غور، شاید از عوامل مهم سخت‌گیری ایشان بر اسماعیلیه بوده است. سیف الدین که بر غور و مناطق ضمیمه آن حکومت می‌کرد، شافعی شده بود و برادرش شهاب الدین که برغزنی و مناطق اطراف آن حکومت می‌کرد، حنفی شده بود. در حدود سال ٥٥۷ هـ. ق. از فقهای بلخ و سمرقند سؤال شده بود که با اسماعیلیانی که قصد توبه دارند، چگونه باید رفتار کرد. ملایم‌ترین جواب ها این بوده است که آنان باید تمامی کسانی را که به کیش خویش در آورده‌اند، به مذهب تسنن برگردانند. ولی عموماً توبه فرد اسماعیلی پذیرفته نمی‌شد و برای او چاره‌ای جز مرگ نبود؛ به این دلیل که صریح‌ترین اظهارات ممکن بود در اندیشه فرد اسماعیلی، قابل تعبیر به معنای مغایرآن باشد.

روابط خواجه نظام الملک و اسماعیلیان:اسماعیلیان فعالیت های تبلیغی ود قبل از این که سلجوقیان به قدرت برسند از دوره‌ی سامانیان و غزنویان، آغاز کرده بودند (گردیزی، زین الاخبار، ص.۳۳۱-۲٥۳) ؛ بیشتراین فعالیت ها، فرهنگی وپنهانی بود. روابط دولت بزرگ سنی مذهب سلجوقیان با اسماعیلیان نیز براساس نگرش مکتب فقهی عالمان سنت و جماعت شکل می گرفت. در عهد سلطنت آلب ارسلان و ملکشاه که زمام کلی امور قلمرو گسترده ی سلجوقی دردست وزیر مقتدر آنها، خواجه بود، برای این امپراتوری گسترده وخلافت عباسی دشمنی خطرناک تر از اسماعیلیه وجود نداشت که با ایجاد سازمان های سرّی وتشکیلات حیرت آور، آسیای غربی را دچار وحشت عجیبی کرده بود. نظام الملک به عنوان فردی شافعی مذهب و وزیر سلاطین سنّی مذهب، نفوذ سیاسی اسماعیلیان را بر نمی تافت و همهی تلاش خود را برای ریشه کن ساختن پیروان این مذهب به کار می برد و یکی از اهداف وی از تأسیس مدارس نظامیه مقابله با اندیشه های اسماعیلیه درمناطق مختلف ایران بود. تا هنگامی که اسماعیلیان به فعالیت های تبلیغی خود در مناطق مختلف ایران به زندگی مخفیانه ادامه می دادند و هنوز دست به سلاح نبرده بودند، رفتارها با آنان مسالمت آمیز بود. امّا هنگامی که حسن صباح رهبر و مؤسس دولت نزاری اسماعیلیان درایران با گرفتن قلعه الموت (جوینی، تاریخ جهانگشای جوینی، ۱۷٤/۳) در سال ۱۰۹۰م/٤۸۳هـ. ق.، مرحلهی جدیدی را در

فعالیت های این فرقه شیعی و مناسبات آن ها با سلجوقیان شکل داد. از این تاریخ دعوت اسماعیلی، سیاست قیام آشکارعلیه دولت سلجوقی را در پیش گرفت و فتح الموت اولین ضربه این قیام بر پیکره آن دولت به شمار می رفت. (حلمی، دولت سلجوقیان، ص.۱۰۱) به ویژه آنکه همهی امورکشور در دستان قدرتمند خواجه نظام الملک بود. از شواهد چنین برمی آید، دشمنی خواجه با اسماعیلیان دلایل سیاسی داشته تا مذهبی که ریشه ی آن را شاید بتوان درطمع داشتن حسن صباح به منصب وزارت خواجه و نقش او درهنگام ارائه ی گزارش حسابات ابن صباح به آلب ارسلان و پراکنده ساختن اوراق دفاتر او جستجوکرد، که این کار موجب مفتضح نمودنش نزد سلطان شد و درنهایت ازچشم شاه افتاد و از درگاه سلطان رانده شد. این دشمنی موجب گشت تا حسن صباح عزم کند با به راه انداختن قیام در مقابل او، خود را مطرح سازد. (مستوفی، تاریخ گزیده، ص.٤٣١ ؛ تاریخ ایران کیمبریج، ٤٢٨/٥) این موضوع درصحبت های حسن صباح با یکی از دوستانش بنام ابوالفضل لنبانی یا نسبانی در اصفهان که مدتی را در منزل او مخفی شده بود ونزد وی آرزو کرد که اگر دو بار موافق یافتمی این مملکت را بهم برزدمی، نمایان است.(مستوفی، تاریخ گزیده، ص. ٥١٨). آنچه درباره ی افکار ضد شیعی خواجه نظام الملک دربرخی نوشته های تاریخی انعکاس یافته است یا بر اساس مندرجات ضدشیعی که درکتاب مشهور سیاست نامه یا سیرالملوک که منسوب به خواجه نظام الملک دانسته اند، ترسیم کرده اند وکمتر کسی تأملی در هویت واصالت نویسنده ی آن کرده اند و بر همان اساس درمورد وی به قضاوت نشسته اند درحالی که نوشته ها وحکایت های تاریخی که بعضی صرفاً نقلی وبدون استدلال عقلی وتحلیل های منطقی بوده و بسیاری از آنها با مشی وسیاست های عملی ومرام خواجه که در نوشته های تاریخی شهرت بسیارهم یافته اند، با مندرجات ضد شیعی که در *سیاست نامه* وجود دارد، تناقض چشمگیری دارند. وچنین به گمان می رسد که بین عقاید و آرای اسماعیلیان و سایر مذاهب تشیع تفاوتی قائل نشده اند. درحالی که فرقه های دیگر شیعه و نظریه پردازان وتحلیل گران، عقاید اسماعیلیان را الحادی وانحراف از دایره ی آرای تشیع دانسته اند. با استناد براین حکایت ها وتناقض هایی که در روایت های متون تاریخی شهرت دارند به چند مورد ازدلایل متعدد، در این مقاله اشاره می گردد. ضمن این که تحقیق بیشتر و مفصل تری را در این باره خواجه نظام الملک در خانواده ای مسلمان ومعتقد رشد یافته بود. نسبت به خاندان پیامبر(ص) ارادت می ورزید، به زیارت قبور آنان می رفت، به سادات احترام می گذاشت و با بزرگان آنها روابط خویشاوندی برقرارکرده بود. درنخستین سفرش همراه ملکشاه به عراق در سال (١٠٨٦م /٤٧٩هـ. ق.) به زیارت آرامگاه پیشوایان بزرگ رفت که ابن اثیر و ابن جوزی این واقعه را گزارش کرده اند. (باسورث، کلیفورد ادموند. سلسله های اسلامی جدید، ترجمه ی فریدون بدره ای. تهران: مرکز بازشناسی اسلام و ایران (انتشارات باز)، ١٣٨١.) . براساس این نقل های تاریخی روابط خواجه نسبت به سادات وخاندان پیامبر(ص) حسنه بوده و سیاست وی برپایه ی مدارا ومسالمت بوده است. همین که بزرگی را تشخیص می داد ازنفوذ اجتماعی و مذهبی برخوردار است جدا از مذهب ومسلکش با او پیوند خویشاوندی برقرار می کرد چنانچه دو نفر از دامادهای وی درشمار بزرگان علوی وسادات بودند. این موضوع وصلت وخویشاوندی خواجه با بزرگان شیعی را ابوالحسن بیهقی گزارش کرده است که می نویسد: ایشان (شرف الدین محمد) دختر خواجه نظام الملک طوسی را به همسري برگزید. (تاریخ بیهقی، ص. ٧٤) متکلم شیعی مذهب مشهور، عبدالجلیل قزوینی رازی.(تاریخ ایران کیمبریج، از آمدن سلجوقیان تا فروپاشی دولت ایلخانان). ترجمه حسن انوشه، تهران: انتشارات امیر کبیر، چاپ هفتم، ١٣٧٨.)

روابط نظام الملک و علمای شیعه: دراین رابطه نیز می نویسد: «... با علمای آنان نشست و برخاست داشت و از ایشان سماع حدیث می‌کرد و حتی از بزرگان این طایفه دختر می‌گرفت و به آنان دختر می‌داد. دختر خود به سید مرتضی قمی که از بزرگان وسادات عراق به شمار می رفت و نقابت ری و قم برعهدهی او بود می داد و دختر امیر شرف شاه جعفری را برای پسرش می خواست» (قزوینی، النقض، ص. ٢٨٠).بیهقی نیز به این امر اشاره داشته است. شرف الدین محمد او که فرزند ابوالحسن مطهر بن محمد بن علی بود و در کتاب های شرح حال و نسب‌شناسی، با کنیه ی مرتضی شهره است، نقیب سادات ری و قم بوده که مادرش عایشه خاتون دختر آلب ارسلان سلجوقی بوده است. ایشان بر حسب مصالحی با وارد شدن در دستگاه زمامداران وقت یعنی سلجوقیان با اعمال نفوذ خود به اصلاح امور شیعیان می‌پرداخت. او پیوند سببی هم با سلاطین این سلسله برقرار کرده بود. (ر.ک.، بیهقی، لباب الانساب، ٦١٣/٢)

شیوه های زندگی خواجه نظام الملک:خواجه نظام الملک طوسی در سال ۴۰۸هـ. ق. در شهر طوس خراسان دیده به جهان گشود. پدرش علی ابن اسحاق بر دهقانی اشتغال داشته و از یاران محمود سبکتگین به شمار می‌آمد. خواجه نظام الملک نیز در کودکی به همراه پدر به دهقانی پرداخت و همان زمان در نزد وی قرآن را ختم نمود و پس از آن، پدرش وی را به کسب علم و دانش و تفقه در مذهب شافعی و استماع حدیث و آموختن لغت و نحو وا داشت. وی دارای همّتی والا بود. خواجه در سنین نوجوانی به خدمت ابوعلی ابن شاذان وزیر آلب ارسلان در آمد و به عنوان کاتب به نزد وی خدمت می‌کرد. ابن شاذان به هنگام وفاتش وی را وصیت نمود که به خدمت سلطان آلب ارسلان در آید و او نیز چنین کرد آلب ارسلان خواجه را به عنوان وزیر خویش برگزید، و او را پدری دلسوز و مهربان می‌پنداشت و هیچ امری را بدون مشورت وی انجام نمی‌داد و خلاف امر وی را نمی پسندید. پس از اینکه آلب ارسلان لحظات آخر عمرش را سپری می‌نمود فرزندش ملکشاه را وصیت نمود که در اداره امور حکومتی از رای خواجه عدول نکند و او را پدری دلسوز و مهربان مشفق بداند و ملکشاه نیز پذیرفت و او را در سمت وزارت ابقاء نمود. خواجه نظام الملک در عهد وزارت خود خدمات فرهنگی بسیارعظیمی را انجام داد که بدون تردید می‌توان گفت که در طول تاریخ سابقه نداشته است. وی علاوه بر رتق و فتق امور مملکتی و حل مشکلات عدیده اجتماعی و اخلاقی و سایر مسائل مملکتی دست به ایجاد و تأسیس مدارس زد که در تاریخ به نام وی و به مدارس نظامیه مشهورند. همان مدارس هستند که سرمشق دانشگاه‌ها شدند و مهم‌ترین آنها عبارتند از نظامیه‌های بغداد، موصل، نیشابور، بلخ، هرات، مرو، آمل، گرگان، بصره، شیراز و اصفهان. نهضتی که نظام الملک با ساختن نظامیه‌های متعدد بوجود آورد به زودی و با سرعت شگفت آوری از طرف تمامی بلاد ایران و بسیاری دیگر از بلاد کشورهای اسلامی دنبال شد بطوری که در قرن های پنجم و ششم هجری هیچ شهری نبود که در آن مدارس متعدد وجود نداشته باشد. در این مدارس درس هایی چون فقه، حدیث، تفسیر، علوم ادبی، ریاضیات، طب و حکمت تدریس می‌شد و همچنین کلیه مدارس دارای کتابخانه‌هایی معتبر بودند و در این مدارس هر دانشجویی حجره خاص خود داشت و مقرری ماهیانه می‌گرفتند و خوراک و خوابگاه نیز بر عهده دانشگاه بود. خواجه نظام الملک نظامیه نیشابور را برای امام الحرمین ابوالمعالی جوینی ساخت که امام الحرمین به مدت ۲۰ سال در آنجا به تدریس اشتغال داشت و شاگردانی همچون امام غزالی را تربیت نمود واز بزرگترین دانشگاه‌هایی که خواجه تأسیس کرد نظامیه بغداد بود که در آن زمان بیش از ۶۰۰۰ دانشجو داشت و در طول تاریخ اساتید برجسته‌ای همچون امام محمدغزالی، سعدی شیرازی، ابواسحاق شیرازی و غیره در آن به امر تدریس اشتغال داشتند. و علاوه بر ساختن دانشگاه، خواجه خدمات فراوان دیگری همچون آب انبار، گرمابه، بازار، بیمارستان ها را به جهانیان عرضه کرد و قرن پنجم را مبدل به شکوفاترین قرون فرهنگی اسلام ساخت. وی شخصیتی بسیار دلسوز و مهربان و رئوف القلب بود و به اجرای عدالت در میان مردم بسیار مشتاق بود. ابن کثیر در *البدایة والنهایة*نقل می‌کند که زنی ضعیف و درمانده از خواجه یاری طلبید و خواجه نیز با او لب به سخن گشود و در کنارش ایستاد تا به مشکلش رسیدگی کند و آن زن نیز مشکلات خود را به خواجه بازگو می‌کرد. پاسبانان خواجه خواستند زن را از کنار خواجه دور نمایند اما خواجه خطاب به آنان فرمود: «شما برای خدمت به چنین انسان های ضعیف و درمانده‌ای انتخاب شده‌اید وگر نه پادشاهان و امراء نیازی به خدمت شما ندارند.» مجلس خواجه نظام الملک مملو از علماء و دانشمندان و فقها بود تا جایی که بسیاری بر وی خرده می‌گرفتند که همنشینی با علما تو را از مسایل سیاسی باز داشته است اما خواجه می‌فرمود: «آنها زیبایی دنیا و آخرت می‌باشند و اگر آنها را بر سرم قرار دهم باز هم آنها بزرگتر از آنند.» وی انسانی بسیار متواضع و فروتن بود. ابن الجوزی در المنتظم می‌گوید: هرگاه ابوالقاسم قشیری و امام الحرمین جوینی بر خواجه نظام الملک وارد می‌شدند در مقابل آنها بر می‌خواست و آنها را در کنار خود می‌نشاند و خود بر جایش می‌نشست و هنگامی که ابوعلی فارمزی بر او وارد می‌شد در مقابل وی برمی‌خواست و او را به جایگاه خود می‌نشاند و خود روبروی او زانو می‌زد امام الحرمین توسط پاسبان خواجه گلایه خود را از این موضوع به سمع وی رساند امام در جواب فرمود: «ابوالمعالی جوینی و ابوالقاسم قشیری و امثال آنها زمانی که بر من وارد می‌شوند بسیار مرا تمجید می‌کنند و مرا از منزلتی که در آن هستم بالاتر می‌برند و سخن آنان سبب ایجاد کبر در درون من‌می‌شود هرگاه فارمزی به نزد من می‌آید عیوب و ظلمهای مرا یادآور می‌شود که سبب می‌شود اعمال خود را اصلاح نمایم» ابن أثیر در الکامل در مورد تواضع خواجه می‌گوید:" شبی خواجه نظام الملک در کنار برادرش غذا

میل می‌نمود و در سوی دیگر برادرش امیر خراسان و در کنار امیر خراسان مرد فقیری بود که دستش قطع شده بود. نظام الملک متوجه شد که امیر خراسان خود را از نزد فقیر کنار می‌کشید و از خوردن غذا به همراه او خودداری می‌کند، لهذا امیر خراسان را بر جای خود نشاند و خود به کنار انسان فقیر بی‌دست رفت و همراه او به خوردن غذا مشغول شد." خواجه نظام الملک دارای ویژگی‌های خوب زیادی بود. هرگاه صدای اذان را می‌شنید از هر کاری دست برمی‌داشت و بر اوقات نماز مواظبت می‌نمود و همواره روزهای دوشنبه و پنجشنبه را روزه می‌گرفت و بسیار صدقه می‌بخشید و انسانی بردبار، شکیبا و باوقار بود. امام ذهبی در سیر اعلام النبلاء می‌گوید: «خواجه نظام الملک از کسانی بود که خیر و تقوای فراوانی در آنها دیده می‌شد و گرایش خاص به انسانهای صالح داشت و از پند واندرزهایشان متأثر می‌گشت و اگر کسی عیوب وی را برایش بازگو می‌کرد از آن شخص قدردانی می‌نمود و وی را گرامی می‌داشت و گریه می‌کرد و اشک از چشمانش سرازیر می‌شد و هیچگاه بدون وضوء در مجلس نمی‌نشست و گاهی نبود که وضو بگیرد مگر اینکه با آن وضو نماز سنت می‌خواند و هر گاه مؤذن از اذان گفتن غافل می‌گشت او را یادآور می‌شد». ابن عقیل می‌گوید: (در اوائل عُمرمان انسانهای زاهد و عالمی را دیدیم که از زندگی با آنها احساس خوشبختی می‌کردیم اما زندگی نظام الملک و جود و کرَم و سخاوت و حشمت وی و تلاشهایش در جهت زنده نمودن معالم دین همگان را به شگفتی واداشت. ایشان مدارس زیادی را تأسیس نمود و حرمین شریفین را آباد کرد. عصر خواجه، عصر کتاب بود و بازارهای علم و دانش همواره انسانهای فراوانی را به سوی خود جلب می‌کردند.) خواجه نظام الملک احترام ویژه‌ای به محدثین قائل بود. وی خدمات فراوانی را نسبت به آنها انجام داد و می‌فرمود: «گرچه من سزاوار روایت حدیث پیامبر نیستم اما دوست دارم خود را در قطار محدثین ببینم». ابن اثیر در الکامل می‌نویسد: «نظام الملک همواره می‌گفت دوست داشتم روستائی مخصوص خود داشته باشم و مسجدی در آن روستا که همیشه در آن به عبادت خداوند مشغول باشم اما اکنون دوست دارم که غذای روزانه‌ای داشته باشم و مسجدی که در آن به عبادت خداوند بپردازم.» خواجه نظام الملک می‌گوید: شبی ابلیس را در خواب مشاهده نمودم خطاب به او گفتم وای بر تو. خداوند تو را آفرید و صراحتاً و با خطاب مستقیم و شفاهی از تو خواست که بر وی سجده کنی اما تو إبا ورزیدی اما من که به صورت غیر مستقیم مخاطب قرار گرفته‌ام در شبانه‌روز بارها به درگاه وی سجده می‌کنم.

استراتیژی ضد سلجوقی حسن صباح:در زمان کوتاهی نهضت ضد سلجوقی اسماعیلیان ایران، الگوی وشیوه‌های مبارزه‌ی ویژه‌ی خود را که متناسب با این دوران بود به‌دست آورد. حسن صباح، ماهیت توزیع قدرت در حکومت سلجوقی و نیز قدرت نظامی بسیار عظیم آنها را به خوبی دریافته بود. وی بر همین اساس یك استراتژی بی‌نهایت ممتاز و مناسب، با هدف مقهور نمودن منطقه به منطقه‌ی سلجوقیان از طریق تعداد کثیری از قلعه‌های غیرقابل تسخیر طراحی نمود. وی همچنین برای کسب اهداف نظامی و سیاسی، به شگرد قتل مخالفین برجسته متوسل شد. این سیاست در دوران‌های بعدی بگونه‌ای بسیار اغراق‌آمیز در مورد اسماعیلیان نزاری مطرح شد، بطوری‌که تقریباً هر ترور با هر هدفی در سرزمین‌های شرقی و مرکزی جهان اسلام در دوران الموت را به خنجرهای «فدائیان» اسماعیلی، که مجاهدانی جوان و فداکار و مجریان مأموریت‌های سیاسی بودند، منسوب می کردند. در همین زمان افسانه‌هایی در مورد بکارگیری و آموزش این *فدائیان* ساخته و منتشر شد. این قتل‌ها از همان ابتدا به قتل‌عام اسماعیلیان منجر شد، و این قتل‌عام‌ها نیز خود موجب تحریك برای قتلهای متعاقب عاملان آنها می‌شد.

انحطاط و فروپاشی سلجوقیان:در این احوال، در سال ۵۵۲ هـ. ق./۱۱۵۷م. و پس از مرگ سنجر، پادشاهی بزرگ سلجوقیان در ایران و جاهای دیگر تجزیه شد. در برخی مناطق مختلف، تعدادی از سلسله‌های ترك جایگزین سلجوقیان شدند. همزمان با این تحولات، قدرت جدیدی در خوارزم، ناحیه‌ای در جنوب رود سیحون در شرق ایران پدیدار شد. حکومت موروثی این ناحیه به دست سلسله‌ای از ترکان که خراجگزار سلجوقیان بوده و لقب سلطنتی و سنتی مربوط به این ناحیه، یعنی خوارزم شاه را به همراه داشتند افتاد. پس از سنجر، خوارزمشاهیان با گسترش قلمرو به خراسان و دیگر سرزمین‌های ایرانی، ادعای استقلال نمودند. متعاقب آن، خوارزمشاهیان با کنار زدن بقایای ججکومت سلجوق، امپراطوری خود را به سمت غرب ایران گسترش دادند. خوارزمشاهیان که جانشین سلجوقیان محسوب می‌شدند، روابط خصومت‌آمیز آنها با نزاریان در رودبار و سایر نواحی ایران را افزایش دادند. در قهستان، نزاریان همچنان مجبور به درگیری با غوریان و مالکیان از ولایت همسایه‌ی سیستان یا

نیمروز بودند. در نتیجه‌ی افول سلجوقیان، ناصر خلیفه‌ی عباسی (۵۷۵-۶۲۲هـ. ق./ ۱۱۸۰-۱۲۲۵م.)فرصتی را که مدت‌ها بود برای احیای قدرت و نفوذ سلسله‌ی خویش منتظر آن بود به دست آورد. در این دوران حاکم جدید الموت جلال‌الدین حسن سوم (۶۱۸-۶۰۷هـ. ق./۱۲۲۱- ۱۲۱۰م.) کوشید تا با تشویق پیروانش به رعایت شریعت همانند سنّیان، روابط حسنه ای با تشکیلات سنی مذهب برقرار نماید. بعدها این سیاست به عنوان *تقیه* و یا نوعی وانمود کردن برای حفظ امنیت و بقای جامعه و نیز گسترش ارتباط با سایر جوامع مسلمان تعبیر گردید. به هر حال، امام اسماعیلی نزاری در این زمان و برخلاف دوران قیامت، بگونه‌ای متهورانه جامعه‌ی خویش را با جهان پیرامون وفق داده بود. این سیاست جدید نزاریان بسیار موفق واقع شد، جلال‌الدین حسن از سوی خلیفه ناصر و دیگر رهبران برجسته‌ی سنی به عنوان *امیر* در سرزمین‌های اسلامی منصوب، و تمام امتیازات وی بر قلمرو نزاریان به رسمیت شناخته شد. جلال‌الدین حسن همچنین در پیمان‌های پیچیده‌ی خلیفه ناصر شرکت جست. در نتیجه‌ی این تحولات، حملات غوریان بر ضد نزاریان قهستان متوقف شد و در همان زمان نزاریان سوریه در نزاع با صلیبیون، به موقع از کمك‌های ایوبیان بهره‌مند شدند؛ بسیاری از سنیان بویژه محققین و دانشمندان آنها که پس از نخستین تهاجم مغولان به خراسان گریخته بودند نیز در شهرها و قلاع نزاریان قهستان پناه جستند. در اواخر قرن هفتم/سیزدهم، *دعوت* نزاری فعالانه در بدخشان که هنوز اسماعیلیان آن در جوامع کوچك پامیری باقی مانده بودند گسترش یافت. در همین زمان *داعیان* نزاری، که بعدها *پیر* خوانده می‌شدند از سوی الموت برای انتشار *دعوت* به مولتان و دیگر نواحی سند اعزام شدند.

درز و شکاف میان نزاریان و مستعلویان در ۴۸۷هـ. ق./۱۰۹۴م.: المستنصر پس از یك دوره‌ی حکومت طولانی در سال ۴۸۷هـ. ق./۱۰۹۴م. درگذشت. نزاع بر سر جانشینی وی، *دعوت* و جامعه‌ی یکپارچه‌ی اسماعیلی را به دو شاخه‌ی رقیب نزاری و مستعلوی منشعب نمود. در آن دوران، حسن صباح در جایگاه رهبر اسماعیلیان ایران، در پی یك خط مشی انقلابی مستقل بود، و در حمایت از نهضت نزار که برگزیده‌ی اصلی المستنصر بوده و بدلیل دسیسه‌های افضل، وزیر قدرتمند فاطمی، از حقوق جانشینی‌اش محروم گردیده بود، برای لحظه‌ای هم درنگ نکرد. وزیر به سرعت برادر کوچك‌تر نزار را با کنیه‌ی المستعلی به خلافت فاطمی منصوب نمود. اما حسن، جانشینی نزار را برای امامت اسماعیلی پس از المستنصر به رسمیت شناخت و ارتباطش را با اداره‌ی مرکزی *دعوت* فاطمی در قاهره که با اعلام وفاداری به مستعلی، وی و اولادش را به عنوان امامان پس از المستنصر شناختند، قطع نمود. از این پس، اسماعیلیان سرزمین ایران که امامت نزار و اولادش را پذیرفته و به نام نزاریه شهرت یافتند، مستقل از اسماعیلیان مصر و جوامع یمن و گجرات که به حکومت فاطمی وابسته بوده و بعدها شاخه‌ی اسماعیلیه‌ی مستعلوی را شکل دادند، رشد یافتند.

پیامدهای انشقاق نزاریانو مستعلویان :در این خلال، جدایی نزاری مستعلوی در سال ۴۸۷هـ. ق./۱۰۹۴م. موجب انشقاق اسماعیلیان به دو فرقه‌ی رقیب شد. در آن زمان حسن صباح، رهبر مسلمان اسماعیلیان ایران و احتمالاً دیگر اسماعیلیان در تمام قلمرو سلجوقیان بود. وی که برای چندین سال یك سیاست انقلابی مستقل را دنبال می‌کرد، در این زمان از امامت نزار حمایت نموده و تمام روابطش را با قاهره قطع نمود. در نتیجه‌ی این تحولات، حسن دعوت مستقل نزاری را بنیان نهاد. در این راستا، تمام جامعه‌ی اسماعیلی ایران از وی حمایت نمودند، درحالی که به نظر می‌رسید اسماعیلیان آسیای میانه تا مدتی از این انشقاق به کلی بی‌خبر بودند. نزار که رهبری یك قیام بی‌نتیجه در مصر را بر عهده داشت، در سال ۴۸۸هـ. ق./۱۰۹۵م. توسط رژیم فاطمی دستگیر و اعدام شد. نزار اولاد ذکوری داشت که برخی از آنها بعدها نیز بر ضد فاطمیان شوریدند. با این وجود حسن صباح نام جانشین نزار که پس از وی بر مسند امامت نشسته بود را افشا نساخت. شواهد سکه‌شناسی کشف شده از آن دوران نشان می‌دهند که نام نزار تا حدود ۷۰ سال پس از وفات وی و تا زمانی که امامان اسماعیلی نزاری در الموت اعلان حضور نموده و امور مربوط به جامعه و حکومتشان را شخصاً برعهده گرفتند، بر سکه‌های ضرب‌شده در الموت نقش بسته بود. در غیاب امام آشکار، حسن همچنان به عنوان رهبر بزرگ جنبش اسماعیلی نزاری محسوب شده و مورد اطاعت قرار می‌گرفت. کمی پس از سال ۴۸۷هـ. ق./۱۰۹۴م.، همانگونه که رهبران مرکزی جنبش اولیه‌ی اسماعیلی به عنوان *حجّت‌های* امام غایب محسوب می‌شدند، حسن نیز به عنوان حجّت یا نماینده‌ی ارشد امامی که در دسترس عموم نبود منصوب گردید.در چنین

اوضاعی بود که افراد خارج از جامعه‌ی اسماعیلی تصور می‌کردند که جنبش اسماعیلی 'نزاری' ایران یك «دعوت جدید» 'دعوت الجدیده' و مغایر با دعوت قدیم 'دعوت‌القدیمه' اسماعیلیان فاطمی را ارائه نموده است. اما در واقع، «دعوت جدید» که به زبان فارسی بیان می‌شد اساساً بازنویسی نظریه‌ی قدیمی شیعی یعنی نظریه‌ی تعلیم بود که دارای سابقه‌ی طولانی در میان اسماعیلیان بود. این اعتقاد توسط حسن بطور مبسوط در رساله‌ای تبیین شد که باقی نمانده است بخش‌هایی از آن توسط مورخان ایرانی و نیز حکیم معاصر آن دوران، شهرستانی (وفات ۵۴۸هـ. ق./۱۱۵۳م.)که خود نیز احتمالاً اسماعیلی بوده است حفظ و مورد استفاده قرار گرفت. نظریه‌ی تعلیم که بر مرجعیت بی‌چون و چرای هدایتِ هر امام در زمان خودش تأکید دارد، شالوده‌ی تعالیم نزاری در دوران الموت و پس از آن را تشکیل می‌داد. چالش عقلانی برخاسته از عقیده‌ی *تعلیم*، حقانیت حکومت عباسی را زیر سؤال برد و موجب واکنش‌های رسمی تشکیلات سنّی به رهبری غزالی گردید که در چند اثر جدلی خود به اسماعیلیان تاخته بود.

عقب‌نشینی و تثبیت بعدی نیروی نزاری ها : در پی موفقیت‌های نزاریان، در سال ۴۹۴هـ. ق./۱۱۰۱م. سلطان برکیارق در غرب ایران و سنجر در خراسان توافق نمودند تا مناسبات مؤثرتری را با نزاریان که تهدیدی عمده برای سلجوقیان محسوب می شدند در قلمروشان برقرار کنند. با وجود هجوم و قتل‌عام توسط سلجوقیان در سال‌های اخیر، نزاریان تمام دژهای نظامی‌شان را با مدیریت خوب حفظ نمودند. اما بخت و اقبال نزاریان با روی کار آمدن محمد تاپار (۵۱۱-۴۹۸هـ. ق./۱۱۱۸-۱۱۰۵م.) به سلطنت، که به منازعات دودمانی و رقابت‌های قومی در میان سلجوقیان خاتمه داد، پایان یافت. در دوران حکمرانی وی، نزاریان ایران بیشتر قلاع‌شان را در رشته کوه زاگرس از دست دادند. با از دست رفتن شاه‌دژ در سال ۵۰۰هـ. ق./۱۱۰۷م.، نزاریان نفوذ خود در ناحیه‌ی اصفهان را نیز از دست دادند. با وجود برتری قدرت نظامی و جنگ طولانی و طاقت‌فرسا، سلجوقیان در تصرف الموت که حسن صباح در آن اقامت داشت ناکام ماندند؛ همچنین اسماعیلیان ایران موقعیت منطقه ایشان را در رودبار، قومس و قهستان حفظ نمودند. با این‌حال در زمان وفات حسن در سال ۵۱۸ هـ. ق./۱۱۲۴م.، قیام نظامی اسماعیلیان ایران در مقابل سلجوقیان کارایی خود را از دست داد، و در همان حال حمله‌ی محمد تاپار به آنان برای تحقق اهدافش نیز به شکست انجامید. روابط اسماعیلی سلجوقی از این زمان وارد مرحله‌ی «بن‌بست» جدیدی شد.دومین فرمانروای الموت، کیا بزرگ امید (۵۱۸-۵۳۲هـ. ق./ ۱۱۲۴/۱۱۳۸م.)نیز سیاست‌های سلف خویش را ادامه داد و با وجود حملات جدید سلجوقیان در رودبار و قهستان، حکومت نزاری را بیش از پیش استحکام بخشید. در این اثنا، با تلاش‌های بهرام (وفات ۵۲۲هـ. ق./۱۱۲۸م.)و دیگر *داعیان* ایرانی که از سوی الموت اعزام شده بودند، دعوت نزاری در جنوب سوریه احیا شد و از سال ۵۲۷هـ. ق./۱۱۳۲م.، تسخیر قلعه‌های نظامی ثابت در مرکز سوریه نیز آغاز گردید. اکنون قلمرو پراکنده‌ی حکومت نزاری از سوریه تا شرق ایران و احتمالاً نواحی مجاور در افغانستان گسترش یافته بود و همبستگی جالب توجه و حس اتحاد خویش را در میان محیطی به شدت متخاصم و تحمل آزارهای بی‌وقفه حفظ نمود. در حقیقت، استحکام این حکومت و اطاعت بی‌چون و چرای نزاریان از رهبرانشان، همواره سلجوقیان و دیگر دشمنان آنها از جمله جنگجویان صلیبی اروپایی را متحیر می ساخت. نزاریان ایران شامل ساکنین کوهستان، روستائیان و ساکنین شهرهای کوچك، همچنین یك چشم‌انداز مترقیانه و سیستم آموزشی پیشرو را تداوم بخشیدند.آنها کتابخانه‌های عظیمی در الموت و دیگر قلعه‌های بزرگ خود در ایران و سوریه بنیان نهادند. در اواخر دوران الموت، بسیاری از اندیشمندان و محققین مسلمان از کتابخانه‌ها و حمایت‌های آموزشی نزاریان بهره‌مند شدند. پس از بزرگ امید فرزندش محمد (۵۳۲-۵۵۷هـ. ق./ ۱۱۶۲-۱۱۳۸م.)به جانشینی وی نائل شد. در زمان او نزاریان ایران فعالیت‌هایشان را به گرجستان گسترش دادند. آنها همچنین از طریق *داعیان* تلاش‌های قابل‌توجهی را برای نفوذ در غور، در شرق قهستان که امروزه بخشی از افغانستان مرکزی است انجام دادند. به نظر می‌رسد که دعوت اسماعیلی نزاری در حدود سال ۵۵۰هـ. ق./۱۱۵۵م. و با تقاضای حاکم غور، علاءالدین حسین جهانسوز در این ناحیه استقرار یافته است. در دیلم، نزاریان همچنان در معرض خصومت زیدیان و دیگر سلسله‌های محلی همانند باوندیان طبرستان و گیلان بودند.

نزاریان قهستان و بدخشان:پس از هجوم مغولان که به تخریب تمام خراسان و شهرهای بزرگ آن انجامید، نزاریان قهستان هرگز نتوانستند قدرت خویش را دوباره بازیابند. از آن پس، آنها بطور پراکنده در روستاهای اطراف شهرهای قبلی‌شان بدون هیچگونه

قدرت سیاسی باقی ماندند. نزاریان بدخشان که به‌گونه‌ای منحصربفرد به ناصرخسرو وفادار بودند، بطور کلی خارج از محدوده ی دولت نزاری دوام یافتند. اما همان‌گونه که ذکر شد، *دعوت* نزاری در اواخر دوران الموت فعالانه در این ناحیه گسترش یافت. برمبنای سنت محلی نزاریان بدخشان، *دعوت* نزاری توسط دو *داعی* که از جانب الموت مأموریت داشتند در ناحیه‌ی شغنان معرفی شد. این *داعیان* که سیدشاه ملنگ و سیدشاه خاموش نام داشتند، سلسله‌ی *میرها* و *پیرها* را بنیان نهاده و بطور موروثی بر شغنان، روشان و نواحی مجاور بدخشان در شمال رود سیحون، حکم راندند. پس از آن، بدخشان از روی اقبال از حوادث دوران هجوم مغولان در امان ماند. نهایتاً این ناحیه در میانه‌ی قرن نهم/پانزدهم بخشی از قلمرو امپراطوری تیموری شد. در اوایل قرن دهم/شانزدهم نیز بدخشان برای مدت کوتاهی به تصرف ازبك‌ها که تسلطشان به‌شدت مورد مخالفت حکّام محلی بود، درآمد. در چنین اوضاع آشفته‌ای بود که شاه رضی‌الدین، امام نزاری محمدشاهی، از پایگاه اصلی فعالیت‌هایش در قهستان و سیستان به بدخشان مهاجرت کرد و در آنجا به کمك نزاریان آن دیار حکومت خویش را بنیان نهاد. با این وجود شاه رضی‌الدین در سال ۹۱۵هـ.ق./۱۵۰۹م. در یك نبرد کشته شد و متعاقب آن نزاریان بدخشان از سوی میرزاخان، *امیر* تیموری آن ناحیه، مورد آزار شدید قرار گرفتند.

باب چهارم

بینش اعلام قیامت و پیامد های عینی و ذهنی آن

چهارمین فرمانروای الموت، حسن دوم علی ذکره‌السلام (۵۶۱-۵۵۷هـ. ق./ ۱۱۶۶-۱۱۶۲م.) در سال ۵۵۹هـ. ق./۱۱۶۴م. طی مراسم ویژه‌ای در الموت و قهستان اعلان قیامت یا رستاخیز بزرگ نمود که همان «روزِ پایانی» مورد انتظار است. *قیامت* با اتکا به تأویل و یا تفسیر باطنی اسماعیلی، بگونه‌ای روحانی به معنای ظهور حقیقت آشکار در ذات امام اسماعیلی نزاری تفسیر شده است. از این روی، از دیدگاه اسماعیلیان که قادر به درك اصالت روحانی حقایق غیرقابل تغییر دینی که در *باطن* قوانین ثابت نهفته‌اند بودند، بهشت برین در این دوران، فی‌الواقع در همین دنیا بر پاست. در نتیجه، جهان ظاهری که شامل غیراسماعیلیان بود به قلمرو هستی غیر روحانی منتسب گردید. اعلامیه‌ی *قیامت* در منظر نزاریان همانند اعلامیه‌ای برای استقلال از دیگران بود. نزاریان دوران قیامت، عملا جهان ظاهر را نادیده گرفته و از هر گونه مبارزه‌ی عمده بر ضد دشمنانشان خودداری نمودند. حسن دوم که *قیامت* را اعلام نمود، توسط نزاریان به عنوان *قائم* و امام راستین و از سلاله‌ی نزار بن مستنصر بالله تصدیق گردید. نورالدین محمد (۶۰۷-۵۶۱هـ. ق./ ۱۲۱۰-۱۱۶۶م.)، پسر و جانشین حسن دوم نیز حکمرانی درازمدت خویش را وقف گسترش ساختاری عقیده‌ی *قیامت* نمود. این دوران همچنین همزمان با فعالیت رشیدالدین سنان بود که در جنگ‌های صلیبی به «پیرمرد کوهستان» شهره بود. سنان پیش از آنکه توسط حسن دوم، کمی پس از سال ۵۵۷هـ. ق./۱۱۶۲م. به سوریه اعزام شود، دوران جوانی‌اش را در الموت گذرانده و تعالیم اسماعیلی‌اش را ارتقا داده بود. وی نزاریان سوریه را برای ۳۰ سال و تا زمان مرگش در سال ۵۸۹ هـ. ق./۱۱۹۳م. در اوج افتخار و اقتدارشان رهبری نمود.

سقوط نا بهنگام الموت در سال ۶۵۴ هـ. ق./۱۲۵۶م.:در حالی‌که رکن‌الدین خورشاه پسر جوان علاءالدین محمد در شوال ۶۵۳هـ. ق./دسامبر۱۲۵۶م. به عنوان آخرین فرمانروای الموت جانشینی پدرش را در دست گرفت اقوام مغول فشارهای بی پایان خود را بر نزاریان قهستان و قومس آغاز نمودند. چند ماه بعد در بهار سال ۶۵۴هـ. ق./۱۲۵۷م.سپاه اصلی مغول با فرماندهی هولاکو از طریق خراسان وارد ایران شد. در آخرین سال حکومت نزاری، خورشاه و هولاکو سفرای بی‌شماری را ردوبدل نموده و مذاکرات بی‌نتیجه‌ی بسیاری انجام دادند. به نظر می‌رسد که خورشاه در تردید میان مقاومت و تسلیم، امیدوار بود که حداقل دژهای اصلی نزاریان در ایران را از ویرانی توسط مغولان حفظ کند در حالیکه هولاکو به چیزی کمتر از تسلیم کامل نزاریان رضایت نمی‌داد. سرانجام در۲۹ شوال ۶۵۴هـ. ق./ ۱۹ نوامبر۱۲۵۶م. و پس از آنکه سپاه اصلی مغول در میمون دژ که امام نیز در آن مستقر بود گرد آمده و نزاریان را به یک درگیری شدید کشاند، خورشاه تسلیم شد. این شکست پایان دوران الموت در تاریخ اسماعیلی سرزمین‌های ایران را رقم زد. الموت نیز یک ماه بعد به مغولان تسلیم شد، در حالیکه لمسر تا یک‌سال بعد مقاومت نمود و گردگوه به‌عنوان آخرین پایگاه نزاری در ایران تا سال ۶۶۹ هـ. ق./۱۲۷۰م. در برابر محاصره‌ی مغولان پایداری نمود. یک سال پس از آن واقعه یعنی سال ۶۵۵ هـ. ق./۱۲۵۷م.، منگوقاآن فرمان قتل‌عام سراسری نزاریان در ایران را صادر نمود. در بهار سال ۶۵۵هـ. ق./۱۲۵۷م. در حالیکه رکن‌الدین خورشاه به عبث برای ملاقات با خان بزرگ به مغولستان رفته بود به پایان غم‌انگیز خویش رسید و در مغولستان مرکزی توسط محافظان مغول خود به قتل رسید.

سده های نخستین پس از الموت:فروپاشی حکومت نزاری در سال ۶۵۴هـ. ق./۱۲۵۶م. سرآغاز مرحله‌ای جدید در تاریخ قرون میانه‌ی اسماعیلیان ایران بود که اکنون برای همیشه قدرت سیاسی‌شان را از دست داده بودند. از این پس اسماعیلیان سرزمین های ایران که همه به شاخه‌ی نزاری تعلق داشتند، تحت عنوان جوامع اقلیت مذهبی در ایران، افغانستان و آسیای میانه باقی ماندند. تاریخ دو قرن اولِ این جوامع پس از سقوط الموت همچنان نسبتاً مبهم است. تنها وقایع عمده‌ی این دوره در سال‌های اخیر توسط تحقیقات مدرن بر مبنای تواریخ متعدد منطقه‌ای و سایر منابع اولیه‌مانند سنت‌های شفاهی و نوشته‌های ناقص خود نزاریان روشن شده است. نزاریان ایران پس از فاجعه‌ی مغولان، در وضعیت مغشوش و آشفته‌ای به سر می‌بردند. تعداد بسیاری در رودبار و قهستان از دم شمشیر مغولان گذشتند و گروه‌های باقی‌مانده در هر دو ناحیه، مجبور به خروج از اقامتگاه های سنتی‌شان، دژهای کوهستانی و روستاها و شهرهای اطرفشان شدند. بسیاری از نزاریان که از قتل‌عام مغولان جان سالم به در بردند به نواحی مجاور در افغانستان و بدخشان و نیز سند مهاجرت نمودند، در حالیکه گروه‌های متعددی که در مناطق و شهرهای دوردست پراکنده شدند از هم پاشیده و یا به تدریج با جوامع مذهبی دارای اکثریت در اطرافشان همسان گشتند. در این دوران، نزاریان از هرگونه رهبری مرکزی که پیش از این در الموت متمرکز بود نیز محروم بودند. در چنین اوضاعی بود که جوامع سازمان‌نیافته و پراکنده‌ی نزاری، بار دیگر مجبور به رعایت شدید *تقیه* شدند. حدود دو قرن پس از سقوط الموت، جوامع نزاری ایران، افغانستان و بدخشان، و سایر مناطق در سوریه و هند، بصورت محلی و مستقل از یکدیگر، تحت رهبری محلی *داعیان* خود رشد یافتند. در این اثنا، گروهی از بزرگان نزاری در تلاش بودند تا شمس‌الدین محمد، پسر کوچك رکن‌الدین خورشاه، که به امامت نزاری نائل شده بود را بطور مخفیانه محافظت نمایند. از قرار معلوم وی به آذربایجان انتقال یافت تا در لباس یك خیاط باقی عمرش را در آن دیار بگذراند. این حقایق با اشارات مشخص در سفرنامه‌ی منظوم سعدالدین بن شمس الدین نزاری قهستانی (وفات ۷۲۰هـ. ق./۱۳۲۰م.)که هنوز انتشار نیافته، مورد تأیید قرار گرفته است. نزاری قهستانی که از اهالی بیرجند در قهستان بوده و نخستین شاعر نزاری پس از الموت محسوب می‌شود، مدتی در بارگاه حاکمان کرت در هرات خدمت می‌نمود. نزاری قهستانی در طول زندگی سفرهای زیادی انجام داد و به نظر می‌رسد در حوالی سال ۶۷۸هـ. ق./۱۲۸۰م. امام شمس‌الدین محمد را در آذربایجان و احتمالاًتبریز ملاقات نموده است. در واقع در مورد امامان پس از شمس‌الدین محمد در ایران و تا نیمه‌ی دوم قرن نهم/پانزدهم، اطلاع روشنی در دست نیست.

رونق دوباره کار کرد های دوره‌ی انجدان:در این میان، امامان نزاری قاسم‌شاهی در انجدان که روستای بزرگی در مرکز ایران و در نزدیکی قم و محلات بود، مستقر شدند و احیای مجدد انجدان را در دوران تاریخی پس از الموت در میان اسماعیلیان نزاری، آغاز نمودند. امام مستنصر بالله که در سال ۸۸۵هـ. ق./۱۴۸۰م. وفات یافت، نخستین امامی بود که در انجدان که در آن زمان هنوز جماعت اسماعیلی در آن ساکن بودند، آشکارا اعلام حضور نمود. در آن دوران اسماعیلیان نزاری در ایران با تعالیم و اصطلاحات صوفیانه آمیخته شده بودند در حالی که همزمان پیرهای صوفی شروع به استفاده از عقاید عمدتاً منسوب به اسماعیلیان کرده بودند. در نتیجه‌ی این پیوستگی میان اسماعیلیان نزاری و صوفیان در ایران، نزاریان برخی مفاهیم ظاهری خاص را نیز از آیین‌های (طریقه‌های) صوفیانه که به ارتباط امامان با خودشان در جایگاه پیر (یا مرشد) و مرید اشاره داشت، اقتباس نمودند. این تغییر رویه تا حدودی به منظور تقیه و برای اطمینان از امنیت نزاریان در جامعه‌ی عموماً سنی آن دوران، اتخاذ گردید. به هر حال، ماهیت باطنی تعالیم این دو جامعه، همچنین سهم مهمی را در پیوستگی آنها و پایداری و ماندگاری جامعه‌ی نزاری ایفا نمود. این موضوع همچنین علت اینکه نزاریان بخش‌های مختلف ایران بویژه بدخشان، شعرا و عرفای ایرانی بسیاری همانند فریدالدّین عطار و جلال‌الدّین رومی را به همکیش خود می‌شمارند روشن می‌سازد. بعدها در دوران صفویان نیز، نزاریان ایران در یك تقیه‌ی دیگر را تحت عنوان شیعه‌ی دوازده‌امامی که مذهب رسمی قلمرو صفویان بود اتخاذ نمودند. انجدان برای حدود دو قرن و همزمان با حکومت صفویان بر ایران، به عنوان مقرّ امامان و رهبران *دعوت* نزاری قاسم‌شاهی عمل می‌کرد. مقبره‌های امام مستنصر بالله که به نام صوفی شاه‌قلندر شناخته می‌شد و نیز چند نفر از جانشینان وی هنوز در انجدان باقی مانده‌است. دوران انجدان آغازگر رونق مجدّد فعالیت‌های *دعوت* نزاریان در سرزمین‌های ایران بود. این رونق همچنین موجب تثبیت نظارت انجدان بر جوامع مختلف نزاری که تا آن زمان با ساز و کارهای محلی رشد یافته بودند گردید. زیربنای رونق

انجدان از طریق گسترش گرایشات شیعی در ایران و بویژه به سبب فعالیت‌های چند گروه صوفی مهیا شد و نهایتاً این فرایند با پذیرش شیعه‌ی دوازده امامی به عنوان مذهب ایرانیان صفوی در سال ۹۰۷هـ. ق./۱۵۰۱م. به اوج خود رسید. صفویان خود نماینده‌ی یکی از مبارزترین گروه‌های صوفی بودند که با نفوذ خود، گرایشات شیعی و وفاداری علوی را در ایران گسترش دادند.

چنگیزخان و تأثیر هجوم مغولان بر فروپاشی الموت :دهه‌های پایانی حکومت نزاریان در ایران تحت رهبری علاءالدین محمد سوم (۶۱۸-۶۵۳هـ. ق./۱۲۲۱-۱۲۵۶م.)با یکی از پرتلاطم‌ترین ادوار تاریخ ایران و بلکه سرزمین‌های اسلامی همزمان بود. در سال ۶۱۷هـ. ق./۱۲۲۰م.، چنگیز خان فرمانروای امپراطوری جدید مغول، بخارا و سمرقند را تسخیر نمود. یك سال بعد، وی با عبور از رود سیحون، بلخ را متصرف شد. سپس، مغولان با تسخیر خراسان، شهرهای مرو و نیشابور را نیز ویران کردند. در سالهای آغازین حکومت علاءالدین محمد بود که شمار روزافزونی از مسلمانان سنی و شیعه به نزاریان قهستان که هنوز از رونق و ثبات بهره‌مند بودند پناه آوردند. شرایط ممتاز نزاریان قهستان در آن زمان به وضوح توسط مورخ و سفیر غوری، منهاج سراج جوزجانی که در طول سال‌های ۶۲۳-۶۲۱هـ. ق./۱۲۲۶-۱۲۲۴م. بارها به قهستان سفر نموده و با محتشم یا فرمانروای اسماعیلیان آن ملاقات نموده، تشریح شده است. برجسته‌ترین اندیشمند و محققی که از حمایت‌های آموزشی نزاریان بهره‌مند گردید فیلسوف، حکیم و دانشمند بزرگ شیعی، نصیرالدین طوسی (۶۷۲-۵۹۷هـ. ق./۱۲۷۴-۱۲۰۱م.)بود. در حدود سال ۶۲۴هـ. ق./۱۲۲۷م.، طوسی به خدمت «محتشم» دانشمند نزاریان قهستان، نصیرالدین عبدالرحیم بن ابی منصور (وفات ۶۵۵هـ. ق./۱۲۵۷م.)درآمد. طوسی روابط دوستانه‌ی نزدیکی با نصیرالدین برقرار کرد، بطوریکه اثر ارزشمند خویش در باب اخلاق، یعنی *اخلاق ناصری* را به وی تقدیم نمود. دوران ارتباط وی با اسماعیلیان که حدود ۳۰ سال و تا ۶۵۴هـ. ق./۱۲۵۶م. ادامه یافت برای طوسی که مذهب اسماعیلی را نیز پذیرفته بود بسیار پربار و سودمند سپری شد. طوسی که در طول این سالها، مدتی را در دژهای نزاریان در قهستان و سپس درقلاع الموت و میمون‌دژ در رودبار گذراند، تعدادی از آثار مربوط به اسماعیلیه از جمله «روضة التسلیم» که جامع‌ترین رساله‌ی باقی‌مانده در مورد تعالیم اسماعیلی نزاری پس از اعلان قیامت در دوران الموت محسوب می‌شود را تحریر نمود. با مرگ جلال‌الدین منگوبرتی (۶۱۷-۶۲۸هـ. ق./۱۲۳۱-۱۲۲۰م.)آخرین فرمانروای خوارزمشاهیان که خود با الموت وارد جنگ و منازعات سیاسی نیز شده بود، نزاریان ایران به‌طور مستقیم با مغولان مواجه شدند. تلاش‌های امام علاءالدین محمد به همراه خلیفه‌ی عباسی برای ایجاد یک اتحاد با پادشاهان فرانسه و انگلیس درمقابل مغولان بی‌اثر ماند؛ تمام کوشش نزاریان برای برقراری یک پیمان مسالمت‌آمیز با مغولان نیز نتیجه‌ای در بر نداشت. در هر صورت وقتی که خان بزرگ منگوقاآن (۶۴۹-۶۵۷هـ. ق./۱۲۵۹-۱۲۵۱م.)تصمیم گرفت که استیلای مغولان بر غرب آسیا را تکمیل کند اولویت را به ویرانی حکومت نزاری در ایران داد و این مأموریت رابه برادرش هولاکو واگذار نمود.

درز میان شاخه‌های محمدشاهی و قاسم‌شاهی: شمس‌الدین محمد، بیست و هشتمین امام نزاری در حدود سال ۷۱۰ هـ. ق./۱۳۱۰م. درگذشت. یك نزاع مبهم بر سر جانشینی‌وی، رشته‌ی امامان نزاری و پیروان آنها را به دو شاخه، که به محمدشاهی و قاسم‌شاهی شهرت یافتند تقسیم نمود. شاخه‌ی امامان نزاری محمدشاهی که در ابتدا پیروان بی‌شماری را در دیلم و بدخشان به‌همراه داشت، کمی پس از سال ۱۲۰۱هـ. ق./۱۷۸۶م. متوقف شد. از سوی دیگر، شاخه‌ی قاسم‌شاهی تا زمان معاصر باقی مانده و از دهه‌های نخستین قرن سیزدهم/نوزدهم، امامان این سلسله بیشتر تحت عنوان موروثی آقاخان شناخته شده‌اند. در هر صورت این انشقاق ضربه‌ی مهلك دیگری بر دعوت نزاری که پیش از این و پس از دوران الموت ویران شده بود وارد کرد. دراین ضمن نزاریان در دیلم، جایی که فعالانه در دوران ایلخانی و تیموری در آن باقی ماندند، بطور نظام‌یافته‌ای گرد آمدند. در آن روزگار دیلم توسط سلسله‌های محلی مختلف اداره می‌شد و این چندپاره گی سیاسی به نزاریان اجازه می‌داد تا فعالیت های متناوبی در منطقه الموت و لمسر، که به‌طور کامل توسط مغولان ویران نشده بود، داشته باشند. آنها همچنین موفق شدند تعدادی از حاکمان محلی در شمال ایران را به سوی خود جذب نمایند. به‌عنوان مثال، تعدادی از امیران آل‌کشیج، از جمله کیاسیف‌الدین که در سال ۷۷۰هـ. ق./۱۳۶۸م. قسمت اعظم دیلم را در کنترل خویش گرفت، به اسماعیلیان نزاری گرویدند. یکی از رهبران نزاری که به خداوند محمد شهرت یافته و احتمالاً همان امام نزاری محمدشاهی، محمدبن مؤمن شاه (وفات ۸۰۷هـ. ق./۱۴۰۴م.)بود نیز در دیلم استقرار یافته و نقش فعالی را در کشمکش‌ها و ائتلافات محلی در این ناحیه بازی

می‌کرد. خداوند محمد برای مدتی در الموت مستقر شد، ولی نهایتاً مجبور به تسلیم در برابر تیمور شد که وی را به سلطانیه تبعید نمود. بعدها، بانو اسکندر که بر بخش‌هایی از مازندران حکم می‌راند از جنبش نزاریان دیلم حمایت نمود. نزاریان نفوذ و اعتبار خود در شمال ایران را تا پایان قرن دهم/شانزدهم که استان‌های حاشیه‌ی خزر به قلمرو صفویان پیوستند، حفظ نمودند. نکته‌ی جالب توجه این است که صفویان نیز قلعه‌ی الموت را قبل از اینکه برای همیشه رها شود، به عنوان زندان سلطنتی برای اعضای شورشی خاندانشان مورد استفاده قرار می‌دادند.

سازماندهی مجدد دعوت قاسم‌شاهی در ایران و آسیای میانه : در دوران انجدان، دعوت نزاری قاسم‌شاهی تحت رهبری مستقیم امامان در انجدان مجدداً سازماندهی و تقویت شد و نه تنها در جذب نوکیشان جدید بلکه در جلب بیعت دیگر نزاریان ایرانی بویژه در بدخشان که تا آن زمان از امامان محمدشاهی حمایت می‌کردند نیز موفق گردید. امامان همچنین با تثبیت رهبری‌شان، مناصب سلسله‌های موروثی داعیان، میرها، یا پیرها که در جوامع مختلف اسماعیلی ایران پدیدار شده بودند را از بین بردند. در این زمان بود که امامان، نمایندگان قابل اطمینان خود را برای مدیریت امور این جوامع، علی‌الخصوص در خراسان، افغانستان و بدخشان منصوب نمودند. این نمایندگان بطور مرتب برای گزارش امور جامعه‌شان و نیز تحویل وجوه مذهبی جمع آوری شده، به انجدان مراجعه می‌کردند. در نیمه‌ی دوم قرن یازدهم/هفدهم، رونق انجدان به سوی موفقیت‌های ارزشمندی سوق داده شد. جوامع نزاری به سرعت گسترش یافته و در سرتاسر سرزمین‌های ایرانی، در مرکز ایران، کرمان، خراسان، افغانستان و بدخشان ظاهر شدند. دعوت نزاری که از انجدان هدایت می‌شد بویژه در سند، گجرات و دیگر بخش‌های شبه‌قاره ی هند نیز موفق بود. در همین زمان، اکثر نزاریان محمدشاهی با امامان مستقر در انجدان بیعت نمودند. فعالیت‌های ادبی نزاریان ایران در دوران انجدان نیز با آثار ابو اسحاق قهستانی و خیرخواه هراتی که پس از سال ۹۶۰هـ.ق./۱۵۵۳م. درگذشت آغاز گردید. نزاریان سرزمین‌های ایرانی بویژه در بدخشان، بخش قابل‌توجهی از میراث ادبی جامعه‌شان را که به زبان فارسی در دوران الموت و قرون پس از آن تدوین یافته بود، حفظ نمودند. اسماعیلیان سرزمین‌های ایران در پی بدست آوردن مجدد قدرت گذشته‌شان در دوران تاریخی الموت، که نوعی برتری مذهبی سیاسی بوده و با سلطه‌ی مغولان بطور ناگهانی خاتمه یافت، نبودند. با این وجود در پایان قرون میانه، رونق انجدان حداقل به طور جزئی شرع به جبران فاجعه‌ی مغول کرده بود تا اسماعیلیان نزاری در ایران، افغانستان و آسیای میانه و نیز بسیاری دیگر از مناطق جهان را قادر به ادامه‌ی حیات در جوامع مذهبی صلح‌آمیز و موفق نماید.

عقاید فلسفی و تصور آفرینش در ادبیات اسماعیلیسم الموت : آنان بر این عقیده‌اند که خدای تعالی به واسطه حقیقتی که از آن با کلمه «کن» تعبیر می‌شود، دو عالم را آفرید:

۱ .عالم باطن که عالم امر و عالم غیب است و مشتمل بر عقول و نفوس و ارواح و حقایق کلی می‌باشد و نزدیکترین موجود این عالم به خدا عقل اول است.

۲ . عالم ظاهر که عالم خلق و شهادت است و مشتمل بر اجزای علوی و سفلی و اجسام فلکی و عنصری است و بزرگترین موجودات این عالم، به ترتیب، عرش و پس از آن کرسی و پس از آن اجسام دیگر است.این دو عالم چنانکه از کمال به نقصان تنزل یافته، از نقصان به کمال باز می‌گردد تا اینکه به امر الهی که با کلمه «کن» تعبیر می‌شود، منتهی شود، و بدین ترتیب آغاز و انجام سلسله هستی خداست. امام مظهر عالم امر است و حجّت او مظهر عقل اول (عقل کلی) است، و پیامبر مظهر نفس کل، یعنی امام اسم است.امام حاکم بر عالم باطن و معلم دیگران است. کسی جز به واسطه او عالم بالله نمی‌گردد، و پیامبر حاکم بر عالم ظاهر است و قوام شریعت به اوست. و هرگز زمان از پیامبر یا شریعت او خالی نخواهد بود، چنانکه از وجود امام و دعوت او نیز خالی نخواهد بود، و امام گاهی پنهان می‌گردد، ولی دعوت او ظاهر خواهد بود تا اینکه حجّت از جانب خدا بر بندگان تمام گردد. در روی زمین یك «ناطق» وجود دارد و او پیامبری صاحب شریعت است، یعنی پیامبری که قانون الهی را که به وسیله فرشته به او القا می‌شود ابلاغ می‌کند.ناطق، مشابه زمینی عقل اول .که دعوت در آسمان را آغاز کرد . می‌باشد. همچنین در روی زمین یك «وصی» موجود است و او امامی است که وارث بلافصل پیامبر و کسی است که بنیاد و اساس امامت و نخستین امام هر عصر است. وظیفه مخصوص او به عنوان امین راز نبوت، تأویل است که ظاهر را به معنی

مکتوم، یعنی به اصل آن می‌رساند. وصی، مشابه عقل دوم می‌باشد .علاوه بر این یك امام وجود دارد که وارث امام اساس است و وظیفه او ایجاد تعادل میان ظاهر و باطن، که پیوستگی آنها ضروری است، می‌باشد. ادوار نبوت از هفت دور تشکیل می‌شود و هر مرحله از دوره نبوت، یعنی هر دوره غیبت، به وسیله یك ناطق و یك وصی افتتاح می‌گردد، و یك یا چند دسته هفتگانه از امامان جانشین آنان می‌گردد. و سپس آن دوره به وسیله آخرین امام (یعنی قائم) یا امام رستاخیز که دوران پیشین را خاتمه می‌ده پایان می‌پذیرد و او امام «مقیم» است، یعنی پیامبر جدید را برمی‌انگیزد . ادوار شش پیامبر اولوا العزم بدین قرار است: آدم که امام دورانش شیث بود، نوح که سام امام دورانش بود، ابراهیم که امام دورانش اسماعیل بود، موسی که امام دورانش هارون بود، عیسی که امام دورانش شمعون بود، محمد صلی الله علیه و آله که امام دورانش علی علیه السلام بود. و ناطق هفتم او همان امام رستاخیز است و او شریعت جدیدی نخواهد آورد، بلکه معانی مکتوم منزلات را با انقلاب و تحول که مقتضی این کار است آشکار خواهد کرد. از نظر اسماعیلیان امامت دارای مراتب چهارگانه زیر است :

۱ .امام مقیم: کسی است که پیامبر ناطق را برمی‌انگیزد و این عالی‌ترین درجه امامت است و آن را «رب الوقت» نیز گویند.
۲ .امام اساس: وصی و جانشین پیامبر و امین راز و یاور او است و سلسله امامان مستقر در نسل او تداوم می‌یابد.
۳ . امام مستقر: او کسی است که امام پس از خود را تعیین می‌کند. راه تعیین امام از نظر اسماعیلیان دو چیز است: یکی وراثت، و دیگری نص امام مستقر.
٤ .امام مستودع: او به نیابت از امام مستقر به انجام امور امامت قیام می‌کند و حق تعیین امام پس از خود را ندارد. وی را نائب الامام نیز گویند.

یکی از عقاید شاخص اسماعیلیان در معارف و احکام دینی، تأویل است. به عقیده آنان شرایع الهی دارای ظاهر و باطن است و باطن آن را جز امام و جانشین او نمی‌داند، و همه آنچه در شرایع آسمانی آمده، مثالها و رموزی است برای حقایق باطنی. مثلاً طهارت را به تبری جستن از مذاهب مخالف باطنیه، و تمیم را به فراگیری دانش از کسی که به آموختن مأذون است، و نماز را به دعا برای امام، و زکات را به نشر دانش برای مستعدان و مستحقان آن و روزه را به نهان داشتن معرفت از ظاهر گرایان و حج را به کوچ کردن برای کسب دانش تأویل نموده‌اند. این گونه تأویلات موجب شد که علمای اسلام، اسماعیلیه را خطری جدی برای عقاید اسلامی به شمار آورند و حتی از قبول آنان به عنوان یکی از فرقه‌های اسلامی امتناع ورزند. مرحوم استاد مطهری در این باره گفته است: «باطنیه آن قدر در اندیشه‌های اسلامی بر اساس باطنیگری دخل و تصرف کرده‌اند که می‌توان گفت اسلام را قلب کرده‌اند. به همین دلیل مسلمین جهان حاضر نیستند آنها را جزء فرق اسلامی به شمار آورند. در حدود سی سال پیش که «دار التقریب بین المذاهب الاسلامیه» در قاهره تأسیس شد و مذاهب شیعه امامیه، زیدی، حنفی، شافعی، مالکی، حنبلی هر کدام نماینده داشتند، اسماعیلیان خیلی کوشش کردند که نماینده بفرستند، ولی از طرف سایر مسلمین مورد قبول واقع نشد». هانری کاربن در بیان تفاوت میان عرفان شیعه اثنا عشری و اسماعیلی می‌گوید: «عرفان شیعه اثنا عشری به اقتران و تعادل ظاهر و باطن شرع معتقد است، اما عرفان اسماعیلی همه احکام ظاهری را دارای معانی مکتوم و حقیقت باطنی می‌داند.پس چون این معانی باطنی برتر از معانی ظاهری احکام است و ترقی روحانی پیروان به درك آن معانی وابسته است، بنابر این ظاهر شرع به منزله قشری است که باید یك با ر به طور قطع آن را درهم شکست. این کار همان است که تأویل اسماعیلی آن را انجام داد. به این طریق که احکام شریعت را به حقیقت آن احکام باز گرداند، یعنی به ادراك معنی حقیقی تنزیل یا شریعت رسانید. بنابرعقیده آنان تکالیف و احکام شریعت برای معتقد پا بر جایی که بر مبنای معانی روحانی و باطنی رفتار کند محذوف است». امامت از دید اسماعیلیان اگر بتوان برای مکتب اسماعیلیه از ماوراءالنهر و دره سند تا مغرب و در سراسر جهان، اندیشه‌ای محوری، ایده‌ای اصلی و مشخصه‌ای روشن تعیین کرد، اندیشه امامت اسماعیلی، خاستگاه و پیامدهای آن در کنار سایر تعالیم آنان همچون خداشناسی، کیهان و جهان‌شناسی، نفس، عقل و معادشناسی، از اهمیت ممتازی برخوردار است. هرچند تعالیم آنها از همان آغاز تصوری قابل درك و مرتبط را درباره خداوند، جهان، انسان، معنا و فلسفه تاریخ ارائه می‌داد اما هم در حیطه عمل و هم در حوزه نظر، نقش و کارکرد مسئله امامت فرازمند بوده است. شاید بتوان

گفت این مسئله در مکتب اسماعیلیه، به نخ تسبیحی ماند که همه تعالیم و آموزه‌ها و ابعاد فعالیت آنان را در پیوندی محکم، جهت‌دهی، منظم، کاربردی و معنادار کرده است . با آن که مبنای نبوت و امامت هر دو نیاز همواره انسان به معلم معصوم و راهنمای مؤید از جانب خداوند متعال است و در سطحی جایگاه امام بعد از مقام نبوت و ناطق است، اما در سطوحی نقش امام عمیق‌تر و جدی‌تر است، به طوری که در هر یك از دوره‌های تاریخ مقدس زندگی بشر و ظهور هر یك از نطقاء، هفت امام آن دوره‌اند که پرده از حقایق درونی و مهر سر از محتوای باطنی و دل‌انگیز مستور در قرآن، شریعت و کلام ناطق برمی‌دارند .چه، به قول داعی بزرگ سجستانی: «ان دعوة الرسول کانت الی التنزیل والشریعة ودعوة الوصی الی التأویل والحقیقة». به تعبیری دیگر، این مسئله امامت است که به عنوان جزئی از سلسله نبوت، تاریخ انسان را از ابتدا تا انتها در بر می‌گیرد و در نهایت امام قائم و حجّت مستور اسماعیلی، پیش از پایان جهان و در آستانه رستاخیز جدید، دوره معرفت محض روحانی و آزاد را آغاز می‌نهد. بر اساس برخی منابع، عقیده اسماعیلیه در باره امامت از نظریه «دوره‌ای بودن تاریخ مقدس دینی» آنان ترکیب یافته است، که آن نیز برگرفته از دوره‌های پیامبران مختلف الهی است که قرآن کریم بر آن مهر تأیید زده است. بر پایه این نظریه«اسماعیلیان قدیم» معتقد بودند که تاریخ مقدس بشر در «هفت دوره» ، هر یك با طول زمانی معینی، به پایان می‌رسد . هر دوره با پیامبری که آورنده وحی است و شریعتی دارد، آغاز می‌شود. در هر یك از این ادوار که درمجموع هجده هزار سال به طول انجامیده است، مردمی با سنت‌ها، روش‌ها و طرق معیشت و دین‌های مختلف می‌زیسته‌اند. آدم واضع «دین» در دور ما می‌زیسته است و به همین سبب ما را «آدمیان «گویند. هر دوری هزار سال دوام دارد و هر هفت هزار سال قیامت است و هر هفت دور قیامت (چهل و نه هزار سال) قیام قیامت‌هاست. مردم در هریك از ادوار، مطیع دو حکم‌اند: ناموس شریعت و دنیا ناموس قیامت وآخرت. ناموس شریعت نسبت‌های آدمی است به‌آدمی وحاکمان آن پیامبران‌اند. ناموس قیامت و آخرت، نسبت‌های انسان است با خدا و حاکمان آن قائمان قیامت‌اند. مردم در دور نخست از حس و خیال تأثیر می‌پذیرند. پیغمبری برای ایشان شریعتی وضع می‌کند، به شکلی که به فهم آن قادر باشند. سپس این دوره به پایان می‌رسد و دوره کمال آغاز می‌گردد. در این‌جاست که امام می‌آید و بر همه ادوار قبلی سیطره می‌یابد و پرده از چهره حقیقت برمی‌گیرد و معارف حسی و وهمی و خیالی صحت معقولات مطلق روحی الهی می‌یابند و این باور از تأویل این سخن «رد الشیء الی اوله» یعنی به معنای حقیقی باطن، پدید آمده است. بر اساس این نظریه، در شش دوره اول تاریخ بشر، شش ناطق (نطقاء الستة) ظهور کرده‌اند. اینان که پیامبران اولواالعزم نیز خوانده می‌شوند، عبارت بودند از: حضرت آدم (ع)، نوح (ع)، ابراهیم (ع)، موسی (ع)، عیسی (ع) و حضرت محمد (ص). در مرتبه‌ای قبل یا همزمان با دوره هر یك از ناطقان شش‌گانه، ائمه مقیم وجود دارند. امام مقیم، حافظ، یاور و برپا دارنده .به تعبیری مربی ناطق .آن دوره است. امامان مقیم این شش دوره عبارت‌اند از: هنید، هود، تارح، اد، خزیمه و جناب ابوطالب. بر پایه این نظریه، هریك از شش ناطق نخستین را یك «وصی» روحانی که «اساس» و «صامت» نیز نامیده می‌شود، جانشین می‌گردد. اساس که ممکن است مستقر یا مستودع باشد، معنای رمزی و باطنی پیام نازل گردیده را برای برگزیدگان تعبیر می‌کند .این اوصیا در شش دوره نخست عبارت بودند از: شیث، سام، اسماعیل، هارون یا یوشع، شمعون الصفا و علی، که اوصیا یا اساس‌های مستقر بودند. هابیل برای دوره اول تاریخ مقدس و اسحاق برای دوره سوم، عهده‌دار نقش اساس مستودع بوده‌اند. در پی هر وصی یا اساس صامت، به ترتیب هفت امام می‌آمدند که اتما (تکمیل‌کنندگان) نامیده می‌شدند و در هر دوره‌ای یا فقط در دوره ششم، هفتمین امام به مرتبه ناطقی اعتلا می‌یابد و با خصوصیات ویژه و مسئولیت و تکالیف خاص، پیامبر ناطق بعدی می‌گردد. در کنار سلسله اصلی هفت امام در هر دوره (امامان مستقر) ممکن است یك تا هفت امام مستودع نیز وجود داشته باشد. امامان در هر دوره به مثابه حافظان و نگهبانان حقیقی کتب مقدس و شریعت، در دفاع از جنبه ظاهر و باطن، ایفای نقش می‌کنند. امام هفتم در هر دوره یا فقط در دور ششم که به مرتبه ناطقی ارتقا می‌یابد، شریعت ناطق پیشین را نسخ و دوره جدیدی را آغاز می‌کند؛ هر چند در دور هفتم (دور آخر تاریخ عالم) این ترکیب تغییرات و تحولاتی می‌پذیرد و امام هفتم در این دوره نقش‌های دیگر را نیز ایفا می‌کند. مبدأ زمانی دور اول تاریخ مقدس بشر که به دور آدم (ع) (ناطق آن دوره) شناخته شده است، از زمان هبوط جناب آدم (ع) آغاز وتا آغازطوفان نوح (۲۲۴۲سال بعد ازتولد آدم) ادامه دارد. این دوره، دوره ظهور و امامان مستقرند. هفت امام مستقر این دوره

عبارت‌اند از : انوش بن شیث، قینان بن انوشن، مهلیئل بن قینان، یارد بن مهلیئل، اخنوخ بن یارد، متوشالح بن اخنوخ و لامك بن متوشالح. هنید نامی مربی جناب آدم و امام مقیم این دوره است.کتاب‌آسمانی متداول‌دراین دوره‌صحف نام‌دارد ومنسوب به‌حضرت‌آدم (ع) است. دوره دوم تاریخ مقدس بشر با مبدأیت طوفان نوح آغاز و تا نبوت ابراهیم (ع) استمرار داشته است. این دوره نیز دوره ظهور و کشف است و امامان هفت‌گانه آن نیز مستقرند. سلسله امامان مستقر این دوره نیز همچون دوره اول، به اساس دوره نسبت می‌رسانند. امامان مستقر این دوره عبارت اند از: ارفکشاد بن سام، شالخ بن قینان بن ارفکشاد، عابر بن شالخ، فالج بن عابر، رعوا بن فالج، سروج بن رعوا و ناحور بن سروج. از میان این سلسله، اسم قینان بن ارفکشاد حذف شده و گفته شده است که چون قینان، سحر به‌کارمی‌برده است، پدرش اورا شایسته ندانسته وفرزند او، شالخ را به امامت برگزیده است؛ نظیر آنچه برخی اسماعیلیه درباره انتخاب محمد بن اسماعیل از سوی امام صادق (ع (می‌گویند (البته نه به علت شایسته نبودن اسماعیل، بلکه به سبب فوت او) . امام مقیم این دوره هود (ع)، رسول ناطق آن جناب نوح (ع) و اساس دوره نیز سام (ع) است. در دوره سوم تاریخ مقدس بشر، جناب ابراهیم (ع) ناطق، و امام مقیم آن تارح است و اساس دوره دو نفرند: اسماعیل بن ابراهیم (اساس مستقر) و اسحاق بن ابراهیم (اساس مستودع. (سلسله ائمه سبعه یا اتما نیز از نسل هر دو اساس ادامه یافته است، ولی این دوره، آغاز دوره ستر به شمار می‌آید و حالت ستر، تا دوره ششم ادامه دارد. به همین سبب ائمه متم، یا به اساس مستودع پیوند دارند یا به امام مقیم. امامان مستقر این دوره عبارت‌اند از: قیذار بن اسماعیل، سلامان بن قیذار، بنت بن سلامان، الهمیسع بن بنت، یقداد بن الهمیسع و اد بن یقداد. و امامان مستودع دوره سوم عبارت‌اند از: یعقوب بن اسحاق، یوسف بن یعقوب، افرایم بن یوسف، رازح بن عیص، ایوب بن‌موص، یونان بن ایوب و شعیب بن صیفون. دوره چهارم تاریخ مقدس که با ناطقیت جناب موسای کلیم (ع) شناخته شده است، به ترتیب دارای دو اساس به نام‌های هارون و یوشع بن نون است و نسبت سلسله امامان مستقر به امام مقیم دوره (شخصی به نام «اد» ، مربی موسی) می‌رسد. هفت امام مستقر این دوره عبارت‌اند از: عدنان بن اد، معد بن عدنان، نزار بن معد، مضر بن نزار، الیاس بن مضر، مدرکة بن الیاس و خزیمة بن مدرکة. امامان مستودع دور چهارم عبارت‌اند از: ایلیا بن بسباس، الیسع بن اخطف، صموئیل الرائی، داوود بن بسی، سلیمان بن داوود، عمران بن مائان و زکریا بن برخیا. دوره پنجم تاریخ مقدس بشر از نظر اسماعیلیان با رسالت ناطق این دوره، جناب عیسای مسیح آغاز می‌شود. شخصی به نام زیمه، مربی و حافظ و معرف مسیح است و جناب یحیی و شمعون الصفا، به ترتیب اوصیای عیسی و اساس مستقر دوره به شمار می‌آیند. تعداد امامان مستقر این دوره بر خلاف دوره‌های گذشته، از هفت امام به چهارده امام ارتقا یافته است، ولی امامان مستودع دوره هفت نفرند. نسبت امامان مستقر نیز همچون دوره گذشته به امام مقیم دوره (خزیمه) می‌رسد. این دوره نیز دوره امامت امامان مستودع است. چهارده امام مستقر این دوره عبارت‌اند از: کنانة بن خزیمه، نضر بن کنانة، مالك بن نظر، فهر بن مالك، غالب بن فهر، لؤی بن غالب، کعب بن لؤی، مرة بن کعب، کلاب بن مرة، قصی بن کلاب، عبد مناف بن قصی، هاشم بن عبد مناف، عبدالمطلب بن هاشم و عبدالله بن عبدالمطلب.

هفت امام مستودع این دوره عبارت اند از: مرقص یا عبدالمسیح، فیلبس، اسطفاس، هرقل، ارمیا، مروة الراهب و بحیرا. مبدأ دوره ششم تاریخ مقدس از نظر اسماعیلیان با رسالت حضرت محمد مصطفی (ص) آغاز می‌شود. امام مقیم این دور جناب ابوطالب است واساس ووصی دوره، جناب علی‌بن‌ابیطالب (ع). در این دوره نیز دو گروه از امامان به انجام وظیفه الهی پرداخته‌اند: امامان مستقر، که هفت نفرند، و امامان مستودع. امامان مستقر عبارت‌اند از: حسن بن علی (ک)، حسین بن علی (ک)، علی بن الحسین (رض)، محمد بن علی (ک)، جعفر بن محمد (رض)، اسماعیل بن جعفر و محمد بن اسماعیل. بر اساس اختلاف انظار میان برخی انشعابات اسماعیلی، گاه امام علی سر سلسله امامان هفت‌گانه یاد می‌شود و درنتیجه امام حسن (رض) امام مستودع خواهد بود و گاه امام علی اساس دوره شناخته می‌شود و آن‌گاه سلسله امامان از امام حسن (رض (آغاز می‌گردد. گاه اسماعیل بن جعفر از سلسله حذف می‌شود و در نتیجه امام علی و امام حسن (رض) هر دو در سلسله امامان قرار می‌گیرند و گاه وجود اسماعیل تغییری در وضعیت سلسله ایجاد می‌کند. به هر حال، آنچه مسلم است در این دوره (دور پیامبری حضرت محمد (ص)) محمد بن اسماعیل امام هفتم دوره، امام متم، اساس، صامت، وصی و ناطق دوره بعدی

(دور هفتم که دور معادی آخر نامیده می‌شود) است. گویا بعد از آن که اکثر شیعیان پیرو امام صادق (رض) به امامت موسای کاظم (رض) دل سپردند، محمد بن اسماعیل)امام هفتم دور ششم) مدینه را ترك کرد و به سوی مشرق روی آورد و در پنهانی زیست. به عقیده اسماعیلیان، با پنهان گشتن او «دوره ستر» آغاز شد و پس از ظهورش «ناطق هفتم» و مهدی یا قائم خواهد بود و بر دور معادی آخر حکمرانی خواهد کرد. تنها در او مرتبه ناطق و اساس یکی می‌شود و نیز اوست که آخرین امام است. با ظهور امام آخر دوره پایانی جهان آغاز می‌شود و او شریعت اسلام را نسخ می‌کند، ولی شریعت جدیدی نمی‌آورد و فقط حقایق باطنی نهفته در ورای همه شرایع قبلی را که تنها نخبگان تا حدی از آن اطلاع داشتند به طور کامل آشکار می‌سازد. بدین‌ترتیب، در دور واپسین تاریخ مقدس و پیش از آن که جهان به آخر رسد، حقایق، آزاد از هر رمز و راز، برا ی تمامی جهانیان معلوم می‌شود و دور معرفت و علم روحانی محض شروع می‌شود؛ به طوری که در این عصر مسیحیایی و مهدوی، دیگر نیازی به ظاهر شرایع نیست و امام ناطق (محمد بن اسماعیل) به عدالت بر جهان فرمان خواهد راند و سپس عالم جسمانی را به پایان می‌رساند و به داوری روز رستاخیز آدمیان می‌نشیند. در این حال، وی قائم القیامة امام روز رستاخیز، و دور او پایان زمان و عصر تاریخ بشریت خواهد بود. داعی حمیدالدین کرمانی، پس از بیان این که خلافت بلافصل پیامبر (ص) به سبب وجود نص و حقانیت علی (ک) از آن اوست، از حقانیت اهل بیت در خلافت پس از علی سخن به میان می‌آورد و می‌گوید: در مرتبه بعد کسانی قرار دارند که در حفظ دعوت علمی و عملی پیامبر و علی جانشین آنان شدند. این کسان همان امامان هستند و هر کدام به تأییدی آسمانی مؤیدند. در این میان هر امام هفتمی از قدرت و تأییدی آسمانی و انکارناپذیر و تحقیرنشدنی برخوردار و در موازات عددی شریف است و به همین سبب نیز پایان یك «دور صغیر» در «دور کبیری» است که دور ناطقان و مبعوثان خداوند است. این هفتمین امام چنان مرتبه‌ای دارد که اساس (جانشین مبعوث مؤید که حظی وافر از برکات قدسی دارد) از آن برخوردار بوده است .

مرتبه این امام عبارت است از پرداختن به حفظ عبادات ظاهر و باطن، به عنوان وار ث مقام پیامبر (ص) و اساس در این مهم... . حاصل گزارش دور ششم تاریخ مقدس این شد که «دور کبیر» این عصر با ناطقیت حضرت محمد (ص) آغاز شد و ادوار هفت‌گانه صغیر این دور نیز که با امامت حضرت علی (ک) یا حسن بن‌علی (ک) آغاز شده بود با امامت محمد بن اسماعیل تتمیم یافت و محمد بن اسماعیل به عنوان امام آخرین دور صغیر ابتدا به مقام اساس و سپس به مقام ناطق ارتقا یافت و بدین ترتیب آغازگر آخرین دور کبیر عالم (دور هفتم) شد و به هر دلیل چون پنهان گشت، جامعه اسماعیلی که از بعد او به وسیله حجج و ابواب و داعیان، همواره با او در ارتباط و در تبلیغ دعوت او خواهند کوشید، منتظرند تا محمد بن اسماعیل بیاید و پایان زمان و عصر تاریخ بشریت را آغاز نهد. دیری نپایید که اسماعیلیان بعدی و آنان که با سمت داعی، حجّت یا باب محمد بن اسماعیل، به فعالیت در دعوت مشغول بودند در همین آغاز دور هفتم به سلسله بزرگ‌تری از دوره‌ها قائل شدند .یعنی آغاز دور هفتم که به علت پنهان گشتن محمد بن اسماعیل به تأخیر افتاده بود و می‌بایست تا قبل از ظهور محمد بن اسماعیل، مسیری از دوره‌های ستر را که مبین اشکال و صورت‌های مختلف ظاهر و باطن حقیقت بود، سیر کند، بر پایه ملاحظات و تفکرات اخترشناسی تبدیل به دور عظیمی شد که خود دربردارنده ادوار مختلف دیگر و نویدبخش دوره‌های کشف و تجلی شد که در آن حقیقت ظهور می‌کند و دیگر به احکام ظاهری نیاز نیست. بدین ترتیب و با دعوی آشکارای امامت از جانب عبیدالله (عبدالله) مهدی و دیگر جانشینان او، ضرورت تجدید نظر در عقیده اسماعیلیان نخستین درباره مقام محمد بن اسماعیل .به عنوان قائم مقام و امام واپسین .آشکار شد. بر اساس ادعای جدید، اسماعیلیان فاطمی ضرورتا به وجود بیش از یك سلسله هفت‌گانه از ائمه در دور حضرت محمد (ص) قائل شدند و انتظارات ویژه ظهور قائم را به زمان‌های دورتری در آینده فرا بردند. یك نتیجه روشن این جرح و تعدیل در مبانی اعتقادی، آن بود که امام هفتم، اهمیت ومفهوم حیات‌بخش ظهور مسیحایی خود را، که در مقبولیت و موفقیت نهضت اولیه اسماعیلیه نقش قطعی داشت، از دست داد. بدین‌ترتیب، مهدویت محمد بن اسماعیل، به جای آن که به نواده معینی از امام جعفر صادق (رض) باز گردد، یك معنای جمعی پیدا کرد و رهبران نهضت که تا کنون به عنوان «حجّت‌های» امام مستور (محمد بن اسماعیل) به انجام وظیفه می‌پرداختند و مردم را به اطاعت از او دعوت می‌کردند، از مقام حجّتی امام قائم منتظر به مرتبه امامت تحول و ترقی یافتند و بدین‌ترتیب به طور ضمنی مهدویت محمد بن

اسماعیل نفی شد. بر اساس توسعه جدید در اندیشه امامت اسماعیلی، ادوار صغیر امامان هفت‌گانه که به محمد بن‌اسماعیل ختم می‌شد، امکان یافت تا عصرحاضر و حتی آینده‌ای بسیار دورتر و پیش‌بینی‌نشده ادامه یابد و آخرین آنها قائم و ناطق تلقی گردد؛ زیرا رجعت محمد بن اسماعیل انکار شده بود. از ادوار صغیر بعدی به عنوان تتمه دور ششم یاد می‌شود. اولین دوره تتمیمی ائمه سبعه به صورت امامان مستقر از نسل محمد بن اسماعیل ادامه پیدا کرد. بدین ترتیب، عبدالله بن محمد رضی، احمد بن عبدالله وفی، حسین بن احمد تقی، عبیدالله مهدی، محمد بن علی قائم، اسماعیل بن محمد المنصور بالله و معد بن اسماعیل، المعز لدین الله، امامان این دور شناخته شدند. هر چند از ابتدا از این دور، به دور ستر نام برده می‌شد، با قیام عبیدالله مهدی و ادعای امامت او، دوره کشف و ظهور نام گرفت. یکی دیگر از تحولات در عقیده اسماعیلیان که به نوعی از اندیشه‌ها و عقاید پیشین سرچشمه می‌گرفت و نوعی اصلاح و تجدید نظر در عقاید عبیدالله مهدی به شمار می‌آمد، اصلاحاتی بود که از سوی چهارمین امام فاطمی و هفتمین امام در این دوره، المعز لدین الله، در تعالیم اسماعیلیان فاطمی صورت پذیرفت. این اصلاحات که بیشتر به منظور تعقیب سیاست‌های توسعه‌طلبانه فاطمیان برای بسط حدود قلمرو در سرزمین‌های شرق اسلامی ارزیابی شده است، برای جلب حمایت جوامع قرمطی سرزمین‌های شرقی صورت گرفت و شامل اصلاحاتی در تعالیم اسماعیلیان فاطمی شد. بر اساس این اصلاحات، «معز» برخی از نظریات اسماعیلیان نخستین دوره قبل از سال ۲۸۶هـ.ق. که همچنان مورد تأیید قرمطیان قرار داشت) را دیگر بار به رسمیت شناخت و محمد بن اسماعیل به عنوان هفتمین امام دوره اسلام، بار دیگر از سوی اسماعیلیان فاطمی به عنوان قائم و ناطق شناخته گردید و این امر مغایر با تداوم امامت دانسته نشد. این تداوم بدون انقطاع در امامت، بعدها از طرف قاضی نعمان .که با صراحت به وجود بیش از یك سلسله هفت‌گانه از ائمه در دور ششم تاریخ دینی (دور حضرت محمد (ص)) قائل بود .مورد تأیید قرار گرفت . هرچند او در رساله‌ای که احتمالا در اواخر عمر خود نوشت تصویر متفاوتی از این عقیده فاطمیان عرضه داشت، در پاسخ پرسش‌های رسول یکی از جوامع اسماعیلیه شرقی درباره قائم و ظهور او توضیح می‌دهد که: قائم در اصل سه حد دارد: حد عالم)کون) جسمانی، حد قیامت یا عالم (کون) روحانی، و آن‌گاه حد داوری روز قیامت. در این توضیحات قاضی نعمان به صورت خاص‌تر، از وجود دو حد جسمانی برای قائم یاد می‌کند. بنابراین اظهارات، قائم، نخست در پایان دور ششم تاریخ به عنوان امام هفتم دور اسلام ظاهر شد و بر این اساس، اولین حد جسمانی خود را در شخص محمد بن اسماعیل (ناطق هفتم که شریعت جدیدی را اعلام نکرد) به دست آورد؛ اما چون در دور ستر کامل ظهور کرده بود، شریعت او نیز که دربردارنده تأویل معانی باطنی شرایع قبلی بود، مخفی و مستور ماند. به همین دلیل، قائم خلفایی را برای خویش تعیین و در آنها حد جسمانی ثانوی خود را تحمیل کرد. از طریق همین خلفاست که قائم معنای باطنی احکام را برای مردم آشکار می‌کند و کارهایی را که برای او پیش‌بینی شده است به انجام می‌رساند. در ابتدا خلفا نیز مخفی و مستور بودند، اما آنها با عبیدالله در دور کشف آشکار شدند و اینان تا پایان عالم جسمانی حکومت خواهند کرد و آخرین آنها حجّت قائم خواهد بود. پس از آن قائم به حد جدیدی خواهد رسید و در دور روحانی ستارگان، آشکار خواهد شد و پیش از آن که فراتر رود و با نفس کلی یکی شود بر مردمان داوری خواهد کرد. هر چند در بیان قاضی نعمان ابهاماتی در تبیین و تطبیق وجود دارد، به نظر می‌رسد که بتواند توجیه‌گر سلسله امامان اسماعیلی و دوره‌های بعدی ظهور و بروز آنان باشد. زیرا بنابه نظرات قاضی نعمان، در دوره فترتی که از زمان غیبت محمد بن اسماعیل آغاز شده بود دوره اسلام و شریعت آن همچنان تا هنگام ظهور محمد بن اسماعیل امام قائم و ناطق هفتم تداوم می‌یافته است.

البته کوشش‌های معز فاطمی‌برای جلب حمایت قرمطیان تا حدودی موفقیت‌آمیز بود. ابو یعقوب سجستانی که در اوایل عمر به جناح قرمطی تعلق داشت و از تعالیم داعی نسفی پیروی می‌کرد، در زمان معز فاطمی به فاطمیان پیوست و در تمامی آثاری که پس از به خلافت رسیدن معز تألیف کرد، مدافع مشروعیت و امامت خلفای فاطمی گردید. در نتیجه قرمطیان خراسان و سیستان و مکران نیز که از داعی سجستانی اطاعت می‌کردند به اسماعیلیان فاطمی پیوستند. زیرا به طور روشن اسماعیلیان اعلام کردند که ظاهر و باطن مکمل یکدیگرند و دسترسی به «حقیقت» بدون «شریعت» امکان‌پذیر نیست و حقایق همیشه با شرایع یا ظواهر دین ارتباط دارد. دومین دوره امامان تتمیمی دور ششم، به نحو مستقر و از نسل معز ادامه یافت. اواسط این دوره آغاز افتراقات جدی و پایان خلافت فاطمی است. سلسله امامت این دوره با نزار بن معز (العزیز بالله) آغاز شد و بعد از او

حسین بن نزار (الحاکم بامرالله) به خلافت رسید. در زمان خلافت و امامت ششمین خلیفه فاطمی (الحاکم بامرالله) عده‌ای از اسماعیلیان به رهبری شخصی به نام درزی، قائل به الوهیت «حاکم» شدند و چون عقاید و اندیشه‌های درزی همچون جواز ازدواج با محارم، الوهیت حاکم، عقیده به تناسخ، حلول خداوند در انسان و ... مورد پذیرش مردم مصر قرار نگرفت، او ناچار به ترك مصر و مهاجرت به شام شد. بدین ترتیب فرقه‌ای به نام «دروزیه» پدید آمد. بعد از «الحاکم بامرالله »، فرزند او علی بن الحسین، «الظاهر تعزیز دین الله» به امامت رسید و بعد از او فرزند ارشدش معد بن علی، «المستنصر بالله» به خلافت رسید. با مرگ مستنصر بزرگ‌ترین بحران فرقه‌ای در اسماعیلیه بروز کرد. افضل پسر بدرالجمالی که در مقام وزارت، اقتداری تمام داشت، به قصد مستحکم کردن موقعیت خود، نزار فرزند ارشد مستنصر را که نص امامت و خلافت بر او قرار گرفته بود از حقوق خود محروم کرد و در عوض جوان‌ترین برادر او ابوالقاسم احمد را با لقب «المستعلی بالله» جایگزین وی ساخت و بدین ترتیب نهضت اسما عیلیه که تا آن زمان نهضت فکری واحدی را تشکیل می‌داد به دو شاخه اصلی مستعلویه و نزاریه منقسم شد. این افتراق به تضعیف کلی و جبران‌ناپذیر دعوت اسماعیلیه انجامید .هر چند اسماعیلیان مصر و یمن و گجرات و بسیاری از اسماعیلیان شام امامت «مستعلی» را پذیرفتند و با این کار اصل اولیه اندیشه اسماعیلیه را، که امامت بعد از حسن و حسین (رض) از برادر به برادر منتقل نمی‌شود و با وجود برادر بزرگ‌تر نوبت به امامت برادر کوچك‌تر نمی‌رسد، مخالفت کردند، گروه بزرگی از اسماعیلیان شام و تمامی اسماعیلیان عراق و ایران و... به نص اول مستنصر وفادار ماندند و نزار را نوزدهمین امام خود و جانشین بحق پدرش شناختند. در شاخه مستعلویان، بعد از المستعلی بالله، الآمر باحکام الله به خلافت رسید و بعد از مرگ او، مستعلویان با بحران جدیدی مواجه شدند که به انشعاب مستعلویه به دو شاخه حافظیه و طیبیه انجامید. طیبیه منسوب به طیب (تنها فرزند مستعلی) بودند که فقط چند ماه پیش از مرگ پدر به دنیا آمده بود و امامت و خلافت پدر به او می‌رسید.

حافظیه یا مجیدیه منسوب به شخصی به نام ابومیمون عبدالمجید، عضو ارشد خانواده فاطمیان و عموزاده «آمر» هستند. عبدالمجید که ابتدا با عنوان ولیعهد، زمام امور را به دست گرفته بود، پس از چندی مدعی خلافت و امامتند و لقب «الحافظ لدین الله» را برای خود برگزید. از آن‌جا که عمو حافظ امامت و خلافت شناخته نشده بود ادعای وی با اشکالاتی مواجه شد. از این رو، وی بر آن شد تا برای تبیین مشروعیت امامت و خلافت خود، دست به تنظیم سجلی زند تا بدین وسیله بتواند خود را جانشین بحق آمر قلمداد کند. این سجل به موارد مختلفی در تاریخ اسلام و فاطمیان استناد داشت و به طور ویژه چنین مفادی داشت: همان‌گونه که حضرت محمد (ص) عموزاده خویش حضرت علی (ک) را وصی و جانشین خود قرار داد، آمر نیز خود عموزاده‌اش حافظ را به جانشینی برگزید. به‌هرحال، بیشتر اسماعیلیان مستعلوی درمصر وشام ویمن امام حافظ را پذیرفتند. سلسله امامان حافظی که از آن پس به‌ناچار به نحو امامان مستودع استمرار یافت تا سال‌های ۵۵۵هـ. ق. به وسیله الظافر بامرالله، الفائز بالله و العاضد لدین الله ادامه یافت؛ ولی در آستانه انقراض فاطمیان به دست صلاح‌الدین ایوبی، برخی از آنان به طیبیه پیوستند و تشکیلات دعوت حافظی به وسیله سپاهیان صلاح‌الدین برچیده شد و «عاضد» آخرین امام این سلسله نیز چند روز پس از شکست، در پی بیماری کوتاهی درگذشت. دعوت مستعلوی طیبی، پایگاه اصلی و همیشگی خود را در یمن و سپس در شبه‌قاره هندوستان پی‌ریزی کرد. پس از مرگ آمر، ملکه سیده، طیب بن آمر را بیست و یکمین امام اسماعیلی مستعلوی معرفی کرد. بر پایه اعتقادات مستعلویان طیبی، آمر فرزند نوزاد خود طیب را به گروهی از داعیان مورد اعتمادش سپرده بود که تحت ریاست «ابن مدین» بودند .این داعیان، طیب را دردوره پر آشوب حکومت حافظ، در نقاط امنی پنهان کردند .اسماعیلیان مستعلوی طیبی معتقدند که امامت آنها در اعقاب طیب .که همچنان در استتار مانده‌اند .تداوم یافته است و سرانجام، در پایان دوره فعلی ستر در تاریخ مذهبی بشر، یکی از همین امامان ظهور خواهد کرد و آغازگر دوره کشف خواهد گردید .بدین‌ترتیب، امامت در بخشی از انشعابات اسماعیلی (مستعلوی .طیبی) دوره ستر جدیدی را آغاز نمود و کار دعوت به عهده داعیان سپرده شد و تا اکنون نیز این دعوت به وسیله داعیان پی‌گیری و انجام می‌شود و این جمعیت منتظر ظهور امامی از نسل «طیب بن آمر» اند که از طریق اعقاب فاطمی خود به محمد بن اسماعیل و از طریق او به امام علی (ک) و فاطمه (س) نسب می‌رساند. البته جماعت طیبی نیز از انشعابات فرقه‌ای مصون نماند و با مرگ یکی از داعیان مطلق به نام داود بن عجب

شاه در سال ۹۹۹ هـ. ق. مستعلویان طیبی بر سر جانشینی وی اختلاف کردند و به دو شاخه «داودیه و سلیمانیه» منشعب شدند. اکثر «بهره‌های طیبی» هندوستان، داود بن برهان‌الدین را به جانشینی داود بن عجب‌شاه پذیرفتند و به «داودیه» معروف شدند؛ در حالی که بیشتر «طیبیان یمن» و گروه کوچکی از بهره‌ها، سلیمان بن حسن هندی را بیست و هفتمین داعی مطلق خود شناختند و به «سلیمانیه» مشهور شدند. بدین ترتیب، بخشی از سلسله امامت اسماعیلیان که در طول حوادث و پدیده‌های زمان به انشعابات کوچك‌تر تجزیه شده بود، از سال ۵٤۶هـ. ق. وارد «دوران ستر» شد و از آن پس تا به امروز کار دعوت به وسیله داعیان انجام می‌پذیرد .سلسله داعیان داودی به صورت تقویمی، با ۵۲ داعی، تا عصر حاضر ادامه یافته است و در حال حاضر داعی مطلق «محمد برهان‌الدّین بن طاهر سیف‌الدین» ، به کمك سایر داعیان پیرو ان که به صورت مستودع هستند، به کار دعوت اسماعیلی مشغول‌اند . سلسله داعیان سلیمانی از شاخه مستعلوی، طیبی نیز با ٤۹امام مطلق که سلسله نسب آنها به صورت مستقر ادامه یافته است، تا این زمان با داعویت «شرفی حسین بن حسن مکرمی»، چراغ دعوت را روشن نگاه داشته و منتظر ظهور قائم از نسل خودند.

تصور و بینش حدود دین در اسماعیلیسم: اول ناطق:درعالم ظاهر ازدیدگاه ما ناطق کسی است که ازطرف خداوند اجازه نطق وتبلیغ رسالت را دریافت کرده باشد.

دوم اساس: این رتبه روحانیت یک مذهب درجه رفیع است که ناطق (پیغمبر) آنرابه بهترین مصدقترین وکاملترین آل خویش تفویض مینماید، و بعد از پیغمر(ص) مرتبه ولایت را دارا می باشد.

سوم امام: دردرجه سوم امام (ع) قراردارد. و امام درهر روزگار پیشوای برحق و رهنمای تام الاختیار بشر است. درقرآن کریم خداوند می فرماید: "فرامیخوانم هرگروهی را با امام زمانشان درروز باز پرس."

چهارم حجّت: ازمعنی این واژه هویداست، حجّت یعنی گواه، دلیل برهان. معلوم تصدیقی که موصل بمجهول تصدیقی باشد مانند عالم متغیر است. و هر متغیر حادث است - که موصل اند پس عالم حادث است. حجّت خود بر سه قسم است: قیاس استقرائ تمثیل. یا حجّت اقناعی. حجّتی است که مفید گمان باشد نه یقین و مقصود از آن گمان بمقصود باشد مانند متواترات و غیره که قیاس خطابی است. یا حجّت الزامی. مرکب از مقدمات مسلم. نزد خصم است که مقصود از آن اسکات و الزام خصم باشد یا حجّت قطعی. حجّتی است که مفید یقین باشد و مقصود از اقام. آن رسیدن بنتیج. قطعی باشد یا حجّت حق بر خلق. انسان کامل حجت مرتبه چهارم پس ازامام زمان است. و قسمیکه ازتعریف فوق استنباط گردید، حجّت کسی است که امام اورا جهت ارشادات معنوی مامور برای تبلیغ و کامل ساختن دین می فرستند و ایشان مسؤلیت تبلیغ درمیان مردم را دارند. مثال حضرت حسن صباح (حجّت اعظم) وحضرت ناصرخسرو (حجّت جزایر) بودند.

حجّت اعظم: اعظم درلغت بمعنی بزرگتر، بزرگوارتر، اعاظم جمع آن است. در باورهای ما اسماعیلیان حجّت اعظم صلایت دینی بیشتری را برعهده داشته است و چند حجّت جزایر از حجّت اعظم دستور پذیر بوده و اوامر آنرا در بین جماعت ارشاد می فرموده اند. حجّت اعظم از ارتباط مستقیم با امام زمان برخورداربوده است.

حجّت جزایر: درگذشته ها محدوده اسلام به چندین جزایر تقسیم بوده که یکی از آنها جزیره خراسان است. حجّت جزایر مسئول تبلیغ و ارشادات دین درمیان مسلمین بوده است.

پنجم معلم صادق: معلمین صادق کسانی بوده اند که نزد حجّت ازعلم معرفت سیراب گردیده و آنرا در بین مردم تبلیغ می نموده اند. درزمان حضرت ناصرخسرو یکی از جمله مشهورترین معلم سید سهراب ولی بوده است. مردم بدخشان بنام و کلام این بزرگ مرد اندیشمند آشنایی کامل دارند.

ششم داعی: دعاکننده، طلب‌کننده، خواهنده، به دین دعوت کردن این مرتبه رفیع است که ازطرف حجّت به شخص و یا اشخاص تفویض می گردد. و او اجازه تبلیغ در بین مردم به دین خویش را دارد. کسی که متحقق شده باشد بمعرفت علم دین و اداره امور دینی مردم رانجام دهد و انسجام بخشد، داعی است.

ماذون (ماذون اکبر و ماذون اصغر)، اذن داده شده اجازت دستوری داده یکی از مراتب روحانی ما اسماعیلیان و پایین تر از داعی و بالاتر از مستجب است. این شخص و یا اشخاص بنابر دستور داعی امر ارشادات و تبلیغ و اجرای مناسک دینی را در بین جماعت اسماعیله دارا می باشند.

هفتم مستجب: درلغت بمعنی جواب داده شده. یعنی کسی نیاز داشته باشد به دریافت جواب سوالات خویش. قشرعظیم از جماعت اسماعیلیه رامستجب تشکیل می دهد. درگذشته بنابرظلم وستم دهریان برجماعت اسماعیلیه، برای مستجب امرشده بود که باید مثل گوش عمل نمایند اگر چیزی رامیشنوند نباید بروز به دیگری بدهند. هدف ازین امر این بود اگر با کسی غیراسماعیلی بحث نمایند، حتماً ازعهده این امر بیرون برآمده نمی توانند، بنابرین اجازه انتقال ارشادات معنوی مذهبی رابه دیگری نداشتند. مستجب زیرک: تعریف این کلمه درمذهب اسماعیلی اینست، کسانیکه پژوهش می کنند و ازعلم الهی بهرمند می شوند بنام مستجب زیرک یادمی شوند. و این مستجبین می توانند با داعی وماذون داخل مکالمه گردیده وحل تکلیف کنند ولی اجازه تبلیغ را بخاطر سلسله مراتب مذهبی ندارند. با جهد می توانند به مرتبه ماذون برسند.

باب پنجم

پس منظر تاریخی و چالش های اسماعیلیان بدخشانات و مناطق مرکزی آسیای میانه

جغرافیای بشری امروز اسماعیلیان افغانستان: وضعیت خفقان و استبداد و سرکوب‌های شدید اسماعیلیان به دست حاکمان کشور در سده‌های اخیر سبب شد که اسماعیلیان سر در لاک خود فرو ببرند و با پنهان کاری و لزوم حفظ اسرار، برای شهروندان افغانستان ناشناخته باقی بمانند. اما آن گونه که قرائن نشان می‌دهد، اسماعیلیان هرچند در مقیاس محدود، در اکثر شهرهای افغانستان حضور دارند. ایشان در برخی موارد خود را اثناعشری معرفی می‌کنند و در موارد دیگری، در پوستین سنیان یا صوفیان سنی درآمده‌اند و تشخیص شان برای دیگران تا اندازه‌ای مشکل است؛ هرچند در برخی ولایات مذهب خود را آزادانه آشکار می‌کنند. با وصف آنهم امروز اسماعیلیان آسیای میانه بدون در نظر داشت هر گونه شرایط دشوار در بسا از مناطق حیات بسر می‌برند که می‌توان به گونه زیر آن را تقسیم نمود: بر اساس نظریات برخی از پژوهشگران، مانند داکتر سرفراز نیازوف، باور دارند که اسماعیلیان آسیای مرکزی را از نقطه نظر موقعیت جغرافیایی، میتوان به گونه زیر تقسیم کرد:

- اسماعیلیان منطقه خراسان، که بیشتر در مناطق غربی کشور ایران حیات بسر می‌برند.
- اسماعیلیان هزاره که در مناطق مرکزی افغانسان و در کابل حیات بسر می‌برند.
- جماعت بدخشان و مناطق پامیرات که در هر دو ساحل و کنار دریا آمو زیست دارند
- اسماعیلیان علاقه‌جات شمال پاکستان، مانند چترال، گلگت، هونزا و کریم آباد
- اسماعیلیان ترکستان چین، سکنکیانگ، بیژنگ، اویغور، قاشغر، و غیره
- اسماعیلیان جمعیت پشه‌ای، ساکن در ولایات جلال‌آباد، کنر، لوگر و غیره

در داخل افغانستان، اسماعیلیان در ولایات و آستان‌های مختلف زیست دارند. در برخی از ولایات بود و باش شان خیلی‌ها روشن است و حتی در مراسم تشریفات مذهبی خویش نیز تا حدی اشتراک کرده می‌توانند، مانند: ولایت بدخشان، کابل، مزار شریف، سمنگان، تخار، کندز، بغلان، وردک، پروان، و غیره زیست دارند. اما باید گفت که در برخی ولایات دیگر، بر بنیاد شواهد تاریخی، اسناد و مدارک تاریخی و شاهدان عینی، اسماعیلیان در ولایات، هرات، بادغیس، غور، کندهار، جوزجان، برخی از مناطق بدخشان، جلال‌آباد، کنر، لوگر و لغمان زندگی دارند که از روش تقیه استفاده کرده‌اند و حتی این امر بجایی رسیده است که آنها دیگر از ارتباط شان با اسماعیلیان در شیرازه‌های زیاد زمانی بی‌بهره مانده‌اند و از آن جایی که افراد و جمعیت‌های محیط پیرامون شان سایرین هستند، آنها نتوانسته اند و هنوز هم نمی‌توانند این رابطه قایم سازند. از جمله تنها اسماعیلیان پشه‌ای توانسته‌اند، بعد از مهاجرت‌ها و پناهگزینی‌ها، و به ویژه مادامی‌که در کشور پاکستان در دوره مهاجرت قرار داشتند، قادر شدند، رابطه خویش را با امامت به گونه جدید، از سر گیرند، در صورتی که در میان شان چالش های خیلی‌ها زیادی، که وابسته به شیوه‌های عملکرد بر عقیده و طریقه است که در گذشته‌ها از آن هیچ گونه آگاهی نداشتند و به اهل تسنن در عملکرد بر عقیده پیوسته بودند، نیز وجود دارند که قابل تأمل است، به ویژه آنهایی که در کشور کانادا فعلن قرار دارند.

بدخشان: از زمان ناصرخسرو به بعد، تمرکز بیشتر اسماعیلیان در بدخشان و نواحی آن بوده است. اسماعیلیان نزاری بدخشان بیشترین اسماعیلیان افغانستان هستند. بر اثر تعیین مرز بین روسیه و انگلیس، تماس اسماعیلیان با رهبرانشان کم شد. آخرین تماس آغاخان سوم بامریدانش در این مناطق، در سال ۱۹۲۳م.بود که در این سال وی پیر سبزعلی (متوفای ۱۹۳۸م.) را که از مردم خوجه بود، به عنوان سفیر خویش در بدخشان منصوب کرد. نظام شورایی متحدالشکل و هیأت‌های وابسته آن که بر اساس «آئین‌نامه مسلمانان شیعه امامی اسماعیلی» در سال ۱۹۸٦م. توسط شهزاده کریم آقاخان چهارم و چهل نهمین امام اسماعلیان ایجاد شد، جماعت‌های اسماعیلی بدخشان افغانستان و تاجیکستان و دیگر اسماعیلیان افغانستان را در بر نگرفته است، چنان‌که اسماعیلیان ایران وچین نیز از شمول آن خارج‌اند. این جوامع از طریق نظام‌های دیگری که مبتنی بر کمیته‌های خاص است اداره می‌شوند. در سال‌های اخیر، توجه خاصی به امور مذهبی، اجتماعی و اقتصادی اسماعیلیان بدخشان می‌شود. سنت ادبی خاص جماعت نزاری بدخشان و نواحی مجاور آن، لایه‌های متعددی از ادبیات اسماعیلی را عرضه می‌دارد. ایشان کتاب‌های از آثار اصلی ناصرخسرو، آثار فارسی دوره الموت و بعد از الموت، از جمله رسالاتی را که تلفیق آرای اسماعیلی را با اندیشه‌های صوفیانه نشان می‌دهد، و آثار ناشناخته‌ای را که انتساب آن ها به نزاریان قطعی نیست، برای ما حفظ کرده‌اند و نقش بسیار مهمی در حفظ ادبیات نزاری که به زبان فارسی نوشته شده است، داشته‌اند. آن‌ها در سیّد بودن ناصرخسرو تردیدی به خود راه نمی‌دهند و اسناد و مدارکی نیز در این زمینه ارائه می‌کنند. قبر ناصرخسرو امروزه به عنوان یک زیارتگاه در یمگان مطرح است، ولی بیشتر زائران و خادمان آن اهل سنت‌اند که معتقدند سید و از اولاد شاه سید ناصرند. یکی از خصوصیات اصلی بدخشانیان است که عنوان اصلی کتاب را نمی‌آورند و تعداد ابواب یا فصول آن را عنوان قرار می‌دهند. آنان کتاب روضة‌التسلیم، منسوب به خواجه نصیرالدین طوسی را که به ۲۸ تصور تقسیم شده است، تصورات نام نهاده‌اند. کتاب صحیفة‌الناظرین سید سهراب ولی بدخشانی که به ۳٦ صحیفه تقسیم شده است، سی و شش صحیفه نام گرفته است؛ چنان که یکی از کتب اصلی ناصرخسرو نیز به شش فصل شاه سید ناصر معروف است. در مقدمه تاریخ بدخشان به نقل از استاد خلیل‌الله خلیلی راجع به مقبره ناصرخسرو مطالبی درج شده است که به آگاهی افزون‌تر از نفوذ مذهب اسماعیلیه و جایگاه آن در بدخشان کمک می‌کند. در این اثرگفته می‌شود که اسماعیلیان در ولایت کابل و نواحی آن نیز زندگی می کنند که تا سده یازدهم و دوازدهم هجری، پیرو سلسله امامان محمد شاهی بوده‌اند، ولی بعد آن به سلسله قاسم شاهی گرویده‌اند، و از امامان آقا خانی پیروی می‌کنند. اسماعیلیان کابل و نواحی آن به "علی‌اللهی"، معروف هستند، در صورتی که این چنین ادعا نادرست بوده و دسته علی‌اللهی‌ها شاخه دیگری هستند که در یمن و سوریه سر برآوردند و از دسته-های منشعب شده اسماعیلیسم هستند. در ولایت کابل و مناطق همجوار آن نیز اسماعیلیان حیات بسر می‌برند که آنها نیز الی سده یازدهم و دوازدهم هجری از جمله پیروان سلسله امامان نزاری محمد شاهی بوده‌اند، اما برخی‌ها اکنون به این باور هستند که ایشان دیگر به دسته قاسم شاهی پیوسته‌اند، و بدون تردید پیروی امامان دوره آقاخان پیروی می‌کنند و روابط شان در این اواخر خیلی‌ها استحکام یافته است. تعداد دیگری از اسماعیلیان در ولایت بامیان نیز زندگی می‌کنند که در مناطق، شیبر، شنبل، عراق، دره شکاری، و غیره زندگی می‌نمایند. حاج کاظم زیدانی در زمینه می‌گوید: "در مناطق دره شکاری و بامیان آثار و نشانه‌های قلعه‌های مخروبه زیادی به جا مانده است که به نظر می‌رسد که از آن اسماعیلیان بوده‌اند، زیرا همه آنها تا حدی با دژهای الموت و سایر قلعه‌های اسماعیلی در سایر مناطق جهان شباهت دارند." (تاریخ هزاره‌ها، قم ۱۳۷۲خورشیدی).در ولایت میدان‌شهر نیز اسماعیلیان حیات بسر می‌برند که می‌توان از مناطق، بهسود، سیاه سنگ، و کالو یاد کرد. اسماعیلیان بهسود مانند اثناعشری‌ها، مراسم محرّم و عزاداری را بر پا می‌دارند و در آداب خود تفاوت چندانی با اثناعشری‌ها ندارند، هر چند از سوی اثناعشری ها مورد تحقیر و توهین نیز قرار می‌گیرند و آنها را به نام *غلات* یاد می‌نمایند. تیمور خانف از برنس این چنین نقل می‌کند: "به شهادت برنس در سال ۳۰ سده ۱۹م.، یک نفراز رهبران علی‌اللهی که در ایران و ترکیه پیرو داشت، کوشش کرد در منطقه بهسود تبلیغاتی را به نفع خود راه اندازد، اما فعالیت‌ها به یک جنگ واقعی مذهبی تبدیل شد و با نابودی کامل فرقه علی‌اللهی پایان یافت." (اثر مسافرت به بخارا، قسمت‌های یکم و دوم، مسکو، صص، ٢٦٤-٢٦٣). برخی‌ها بر این باور هستند که، بعد از ولایت بدخشان، بدرجه دوم بیشترین رقم اسماعیلیان در ولایت پروان حیات بسر می‌برند که در مناطق

شیخ‌علی، سرخ‌پارسا و دره ترکمن، علی‌جم، کرم‌علی و برمک، قرار دارند. گفته می‌شود که بسیاری از خانواده‌های این طوایف جماعت شیخ‌علی و سرخ‌پارسا، در زمان حاکمیت امیر عبدالرحمن خان جابر، به مناطق غربی، و شمال‌شرقی افغانستان تبعید و پراگنده شده‌اند. در ولایت بغلان، اسماعیلیان در این مناطق حیات بسر می برند: دوشی، تاله، برفک، درهٔ کیان، کیله گی، لرخاب وسایر مناطق. درهٔ کیان از مهم‌ترین مناطق اسماعیلیه‌نشین است که برخی‌ها تصور می‌کنند که بیشترین رقم اسماعیلیان مناطق مرکزی افغانستان در این جا زندگی می‌کنند. یکی از دلایل شهرت اسماعیلیان درهٔ کیان این بوده است که آنها به رهبری خانواده نادری، دارای تشکیلات نظامی، سیاسی و اجتماعی داشته‌اند و در زمان حضور شوروی‌ها در افغانستان در دوران جهاد با سایر شیعیان در برابر شوروی‌ها و حزب حاکم همگام نشدند و روابط نزدیک خود را با دولت کابل که مورد پذیرش و حمایت "مجاهدین"، نبود، حفظ کردند. پس از پیروزی مجاهدین و خروج شوروی‌ها از افغانستان، اسماعیلیان درهٔ کیان به رهبری سید منصور نادری به ائتلاف شمال پیوستند و یک فرقه را نیز با حمایت جنرال دوستم و حزب وحدت اسلامی افغانستان که از دسته‌های هفت‌گانه ایران به وجود آمده بود، تشکیل دادند که فرمان‌دهی فرقه نیز بدست حسام الدین، داماد سید منصور نادری و یکی از معاونین‌اش، به پیش برده می‌شد. درآستان‌های، کنر، لغمان، کاپیسا و ننگرهار، بیشتر نورستانی‌ها حیات بسر می‌برند که گویا اصالت یونانی دارند که در زمان امیر عبد الرحمان، به زور به دین اسلام وارد گردیدند. منطقه موجود شان قبل از آن به نام "کافرستان"، یاد می‌شد ولی اکنون به نام "نورستان"، یاد می‌شود. نورستانی‌ها چهار قوم بزرگ: کاموز، هلار، سلار، کاموج، و پانزده فرقه خوردتر دیگر، در پانزده فرمانداری و نواحی اداری، در این آستان زندگی می‌کنند، و تعداد محدودی از آنها در بدخشان نیز زندگی می‌کنند و همه شان به زبان سانسکریت، "زبان نورستانی"، سخن می‌رانند. برخی‌ها بر این عقیده هستند که گویا نورستانی‌ها با اسماعیلیان شباهت‌هایی دارند. آنها روابط حسنه با اسماعیلیان بدخشان دارند، و گفته می‌شود که اکثر آنها وابسته به تشیع اثناعشر، مربوط و منوط هستند. زبان نورستانی یکی از زبان‌های هندوآریایی است که در افغانستان و پاکستان به آن تکلم می‌شود. تعداد گویشوران این زبان حدود سی هزار نفر برآورد شده است. زبان نورستانی، تاریخ پنج‌هزار ساله دارد. زبان نورستانی از زمان باختر، از دوران پکت‌ها آغاز می‌شود. نورستانی‌ها اولاد (فرزندان) الینایاها اند که از همسایگان ده قبیله پکت‌ها می‌باشد، که از همان زمان موجود بوده و با این زبان افهام و تفهیم شده است. در چند سال پیش، بیشتر گویشوران این زبان در ولایات کنر و لغمان افغانستان زندگی می‌کردند ولی پس از تأسیس ولایتی به نام نورستان، این مناطق جز قلمرو این ولایت قرار گرفت. این ولایت تا سال هزار و هشت صد ونود پنج میلادی به *کافرستان* معروف بود ولی پس از آن با یورش عبدالرحمن خان به این منطقه، مردم آن به اسلام رو آوردند، نام کافرستان به نورستان تغییر یافت و زبان گویشوران آن هم نورستانی خوانده شد. نورستان در ارتفاعات صعب‌العبور هندوکش در شمال‌شرق افغانستان و بخش‌هایی از پاکستان قرار گرفته و این زبان چندان برای زبان‌شناسان اروپایی شناخته شده نیست. این عوامل و مهمتر از همه تعداد محدود گویندگان زبان نورستانی باعث شده تا این زبان در زمره زبان‌های در معرض خطر انقراض قرار گیرد. برخی محققان مردم نورستان را به یونانی‌ها و اروپایی‌ها نسبت می‌دهند که می گویند در اثر مهاجرت‌ها به این منطقه کوچ کرده‌اند. زبان نورستانی‌ها بیشتر با ساخت و فرهنگ یونانی‌ها قابل تعریف است. بخشی از سپاه یونانی و کسانی که اساس حکومت‌های یونان باختری را داشتند از جمله در مناطق امروزی نورستان جابجا شدند. به همین لحاظ زبان نورستانی را بدون فهم فرهنگ یونانی نمی توان شناخت. اما مارگین استرن در زمان امیر امان‌الله خان به نورستان رفت و روی زبان نورستانی کار کرد و متوجه شد که زبان نورستانی بیشتر نزدیک به دیگر زبان‌های افغانستان است تا زبان یونانی و در مقاله‌ای که نوشت و در اروپا منتشر شد این غلطی خاورشناسان را اصلاح کرد و گفت که نورستانی‌ها شاخه‌ای از تبار آریایی‌ها است و در همان زمانی که شاخه هندی‌ها از آریایی‌ها جدا شدند، نورستانی‌ها نیز همزمان از این شاخه جدا شدند. ولی آنان به هندوستان نرفتند و در همین کوهپایه‌ها جابجا شدند و به مرور زمان این زبان به لهجه‌های مختلف صحبت می‌شده است. از عادت مردم نورستان یکی هم این است که این مردم عمدتاً از چوکی و میز به جای فرش و قالین که در اکثر مناطق افغانستان رواج دارد، استفاده می کنند. و این موضوع سبب شده که برخی‌ها گمان کنند که نورستانی‌ها منشا اروپایی دارند. گفته می‌شود نورستان در گذشته‌ها سرزمینی نسبتا پهناور بوده ولی در اثر جنگ‌ها به دره‌های کوچک تقسیم شده است. زبان نورستانی تا

نیم قرن پیش حاوی الفبا و متون نوشتاری نبود. نخستین بار در زمان محمد ظاهر شاه خط نورستانی ساخته شد. و بعد از کودتای ثور برنامه‌های رادیویی و مسایل طبع و نشر مطرح شد. در کل الفبای نورستانی نسبت به پشتو، پنج حرف بیشتر دارد که مختص به زبان نورستانی است. زبان نورستانی در گذشته‌های دور از غنای فرهنگی خاصی برخوردار بوده است ولی به مرور زمان و در اثر تأثیرگذاری‌های زبان‌های فارسی و پشتو که در همسایگی آن قرار داشته، آهسته آهسته از غنای فرهنگی و زبانی آن کاسته شده است. شاید فعالیت‌های که تازه در افغانستان در زمینه به نوشتار درآوردن زبان نورستانی آغاز شده، بتواند بخشی از این غنا را حفظ و به نسل‌های آینده منتقل کند. سمنگان، ولایتی است که در آن نیز اسماعیلیان زندگی می‌کنند، که می‌توان از بخش‌های دره صوف، دوآب، و سایر مناطق نام برد. مزید برآن در ولایت زابل، نیز اسماعیلیان، مانند طوایف پاینده محمد، داد خان، صحبت خان، و محمد خان، که از طوایف دای چوپان هستند، زندگی می‌کنند. مزید برآن در ولایت‌های: قندهار، فاریاب، جوزجان، بلخ و سایر مناطق اسماعیلیان زندگی می‌کنند که کمترین نوشته‌ها تا اکنون در آنها صورت گرفته است. اسماعیلیان، و به ویژه مذهب اسماعیلی در ولایت قندهار ریشه و بیشه تاریخی دارد. آقا محمد خان با حمایت اسماعیلیان، سپاهی را تشکیل داد و آهنگ فتح قندهار را نمود. گویا در زمان عبدالرحمن خان نیز تعدادی از اسماعیلیان شیخ‌علی و سرخ‌پارسا، به قندهار، گرشک و غیره مناطق تبعید و متواری شدند. گفته می‌شود که اسماعیلیان قندهار نیز قسمن از سه نژاد هزاره، بلوچ و پشتون هستند.

مادامی که انسان به مثابه نخستین هستی نمادین آفرینش یزدانی و پدیده معقول فلسفی پا به عرصه وجود گذاشت و به یک مرحله معین از پختگی جسمی، فکری، عقیدتی و اخلاقی رسید؛ همواره با چالش های ناهمگون زندگی مادی و معنوی روبرو شد. به منظور حل این همه پرسش ها و ارایه پاسخ عقلانی به آنها، بجای آنکه به بینش توحید و یکتا پرستی رجوع کند، با عقاید و باورهای مختلف و تصورات متعدد به شمول پرستش اجرام سماوی زمینی، منابع و سرچشمه های نافع و بهره ده، ابحار، اشجار و جانوران قوی هیکل، سردچار گردید و با هر کدام با نظرداشت اثرات مثبت و منفی آنها بر زندگی فردی، خانوادگی، اجتماعی و عقیدتی، اهمیّتی را قایل می شد، و حل دشواری های زندگی روزوار خود را که ساخته و بافته دست و دماغ و محیط پیرامون اش بود، در وجود هستی آنها مورد بررسی قرار می داد، در صورتی که می بایست بداند که قدرت آنها در برابر نیروی یزدانی وعقلانی نهایت ناچیز و قابل تسخیر است.انسان ها بعضاً از زندگی شاکی بودند، و برای اینکه از دشواری ها رها یابند باید به نیروی خارق العاده ای رجوع می نمودند و بر بنیاد صلاحیت و ظرفیت عقلانی شان، برای خود و دنیای باور و عقیده خویش محیط مناسبی را می ساختند که تنها محصول تصورات و بینش ذهنی شان بود و سهم عقلانی در آن کمتر به مشاهده می رسید و هر یک تعبیر، تفسیر و تصور خودی پیرامون آفریدگار شان را داشتند. حتی زمانی هم بود که انسان از اینکه پا به عرصه وجود گذاشته بود، در برابر این موهبت یزدانی ناسپاسی می کرد و از آمدن خود به در این دنیای مملو از تلاطم ولی دانشگاه عقلانی و انسانی نادم بوده و بیان می کرد که چقدر در کتم عدم آسوده بودم و در فردوس برین قرار داشتم که اکنون دراین کائنات دشوارآفرین و دوزخ و برزخ گونه، با چالش های فراوان دست و پنجه نرم می کنم.

من اول در عدم آسوده بودم

در آن آسودگی نا سوده بودم

در حقیقت آن نبود آسودگی انسان عدم آگاهی اش بود، زیرا به هر اندازه ای که انسان از نقطه نظر بینش اجتماعی اش، ناآگاه باشد به همان قدر آسوده بوده و تصورخوبی و زشتی برایش آنقدر هم از اهمیّت برخوردار نمی باشد. اما زمانی که پا به عرصه وجود گذاشت در حقیقت امر به دوزخ عقلانی و آگاهی گام گذاشت. به خود شناسی و خدا شناسی دست یازید و به مفهوم واقعی تصور آفرینش انسان به مثابه بهترین آفرینش و اشرف مخلوقات که خِرد سرتاج آن بود، پی برد، حیطه، ظرفیت و صلاحیت فکری خود را به پیمایش گرفت. از آنجایی که هویداست، بینش دیانت داری انسان ها در حقیقت تصور و بینش بیم و امید، بشارت و نذارت است، زیرا بیم داریم که نباید داخل مکانی شویم که دوزخ می نامیم، بلکه باید به مکانی رهسپار شویم که فردوس برین نام گرفته است، زیرا مکانی است آسوده، با وفور نعمت، و بسا مسایل درست دیگر ظاهری و دنیوی، که بعضاً با تأسف زیاد پهلوی معنوی و باطنی آن را فدای آرزوهای زودگذر دنیوی خود می کنیم و از تفسیر و تعبیر درونی آن از

آگاهی اندکی برخوردار هستیم. برخی ها را باور بر این است که میلان انسان ها بسوی جنت بخاطر آن است که درآن وفور نعمت است، وانسان می تواند از نعمات ناهمگون یزدانی در آن جا استفاده نماید. پرسشی به میان می آید که آیا هدف تنها این است ؟ آیا خداوند تبارک و تعالی ما را از نعمات زمینی و آسمانی اش بهره مند نه ساخته است و این کائنات زیبا را در اختیار ما و برای بهره برداری ما قرار نداده است تا بتوانیم بینش دین و دنیای خویش را موازنه عقلانی دهیم و به آفرینش فردوس برین دنیوی خود به آفرینش نشینیم تا باشد روز واپسین ما نیز گلستان گردد و باعث بالندگی ما شود و هم خداوند از آن رسالتی را که به ما تفویض نموده است، راضی گردد ؟ آنگونه که اقبال فرموده است:

یکی در معنی انسان نگر از ما چه می پرسی
هنوز اندر طبیعت می خَلد موزون شود روزی
چنان موزون شود این پیش پا افتاده مضمون
که یزدان را دل از تاثیر او پر خون شود روزی

تردیدی وجود ندارد که انسان نمی تواند بدون باور زندگی داشته باشد. معنی و مفهوم عقیده دارای ابعاد گسترده و ناهمگون است. نخست اینکه همه انسان به نحوی از انحا، به توحید و وحدانیت باورمند هستند، اما نحوه بازیابی های معارف دینی ناهمگون و متفاوت، ولی ماهیت عقیده و باور همواره همان چیز باقی می ماند، که انسان در تصور خویش می پرورانند. همه آنها به عالیترین مرجع اختیار و صلاحیت رجوع می نمایند و به منظور نجات و رهایی خویش از دشواری ها و جزم گرایی ها، نارسایی ها، اشتباهات و تقصیرات آمرزش و پوزش می طلبند.اینکه همگان به آفریدگار خویش عقیده و باور دارند، حقیقتی است انکار ناپذیر، اما بسنده نیست اگر انسان ها به آفرینش کائنات، و انسان کائنات و داشتن بینش خدمت گزاری به توده های مظلوم، مستمند و کافه بشریت نداشته باشیم و رسالت عقلانی و انسانی خویش را در برابر هدایت یزدانی و وجدانی و انسانی، به سر نرسانیم، زیرا غرض موجودیت انسان در قبال خود یک هدف مقدس دارد، و آن این است که باید در قبال خدا باوری باید انسان باوری را نیز داشته باشم تا در شکوفایی زندگی خودی، خانوادگی، و محیط انسان ها کوشا باشیم آنگونه که گفته شده است: " ارزشمند ترین عنصر در هستی عالم انسانی، زندگی است که صرف باری به او عنایت می گردد. از این سب آن را به گونه ای می بایست سپری نمود که ایام گذشته اسباب پریشانی، پشیمانی، رنج، درد، الم وعذاب را برای انسان به بار نه آورد، و مادامی که فرآیند هستی انسان به نقطه مختوم خویش قرین می شود، باید صلاحیت اظهار این بیان را داشته باشد که همه دوران زندگی، هستی، خِرد، دانش، فهم، ادراک، مهک وجدان و آگاهی ام، در راستای خدمت گزاری به نوع انسان و کافه بشریت، سپری گردید." (استروفسکی)

اکنون در دنیایی حیات به سر می بریم که درآن صداقت را شعار می دهند و رذالت را پیشه می کنند، دوستی می گویند و دشمنی می آفرینند، اظهار اتحاد می نمایند و افتراق می آفرینند، خدمت می گویند و خیانت را ترجیح می دهند، رحمان می گویند و سالوس را می پرستند، محبت می گویند و منافقت را کشت می کنند، و خلاصه این که انسان خام چه زمانی به مرحله پختگی عقلانی خود خواهد رسید که سرشت فرآیند زندگی و بینش آغازین آفرینش او بود.آنگونه که علامه اقبال لاهوری از عدم پختگی انسان خام که نه رفیق خوب است و نه هم رقیب درست، نهایت زیبا به شکوه می نشیند.

ای خداوندِ صواب و نا صواب
من شدم از صحبت آدم خراب
هیچ گه از حکم من سر بر نتافت
چشم ازخود بست و خود را در نیافت
صید خود صیاد را گوید بگیر
الا مان از بنده فرمان پذیر
فطرت او خام و عزم او ضعیف
تاب یک ضربم نیارد این حریف

بنده صاحب نظر باید مرا
یک حریف پخته تر باید مرا
لعبت آب و گل از من بازگیر
می نیاید کودکی از مرد پیر

فرقه اسماعیلیه یکی از شاخه‌های درخت تنومند و پربار تشیع است که پس از وفات امام صادق(ع) پدیدار شد و در امتداد تاریخ، به آیین عرفانی و باطنی و جریان فلسفی خاص تبدیل گردید. این فرقه از همان آغاز در گوشه، گوشه جهان اسلام نفوذ پیدا کرد و نقش بس مهمی در تکوین تمدن اسلامی و ایجاد میراث علمی، فرهنگی و فلسفی آن ایفا نمود که دوره امپراتوری فاطمیان را می توان دوره درخشان این فرقه نامید. هم اکنون، «اسماعیلیان پس از شیعیان دوازده امامی، دومین جماعت بزرگ مسلمانان شیعی و سومین جمعیت بزرگ اسلام را درجهان تشکیل می‌دهند، و امروز به عنوان مسلمانان شعیه امامی اسماعیلی در بیش از بیست و پنج کشور، در آسیا، آفریقا، اروپا و آمریکا پراکنده هستند و افغانستان یکی از این کشورها است و از دیرها وطن اسماعیلیان بوده است. امروزه اسماعلیان جهان تحت رهبری مستقیم امام حاضرشان، والاحضرت آقاخان به پیشرفت های بزرگ علمی، فرهنگی، اقتصادی وسیاسی دست یافته اند اما در باب اسماعیلیان افغانستان تاکنون کاری صورت نگرفته و وضعیت ایشان در هاله‌ای از ابهام باقی مانده است. به دلیل عدم شناخت ازعقاید اسماعیلیان این کشور، انواع افسانه‌ها و شایعات به ایشان نسبت داده شده است که در این میان، این رسالت محققین ونویسندگان است که در تفکیک بین عقاید واقعی و خرافات داده شده به آنها را بصورت درست ارزیابی نموده و مهر واقعیت ها را درپای آن بگذارند و سقم نسبت های داده شده به ایشان را ازصفحه تاریخ پاک سازند. خوش بختانه در نوشتار حاضر تلاش شده است که نقطه آغازی برای پژوهش در این موضوع ترسیم شود. با توجه به کمبود منبع در این زمینه، این نوشتار فقط می‌تواند به عنوان طرحی هرچند ناقص در باب مطالعه تاریخ و عقاید اسماعیلیه افغانستان تلقی شود." آغاز ورود اسماعیلیه به افغانستان: این خود یک واقعیت مسلم است که حضور اسماعیلیه در افغانستان تاریخ بلندی دارد. طبق روایاتی، امام محمد بن اسماعیل فرزند امام اسماعیل پس از وفات امام جعفرصادق(ع)، به علت اینکه عباسیان متعهد گردیده بودند که وی را به شهادت برسانند از این سبب مجبور شدند بشکل بسیار سرّی و مخفیانه مکه را به سوی ری ترک گفت زیرا درآنجا از قبل جامعه کوچک شیعی وجود داشت و امام درآنجا بطورسرّی به فعالیت هایش ادامه داد. وی تعدادی ازداعیان خود را به قندهار، هرات، هند و سند برای تبلیغ کیش اسماعیلی اعزام نمود. بنا بر نقل دیگر، زمانی که امام محمد بن اسماعیل دررى و دماوند (یا نهاوند) به سر می برده است او موفق به دعوت اسحاق بن عباس الفارسی، حاکم ری به کیش اسماعیلی گردیده بود که بعدها زمام امور دعوت در ری نیز به عهده او گذاشته شده بود. این نیز قابل ذکر است که اسحاق، خواهرش فاطمه بنت عباس الفارسی را به عقد امام محمد بن اسماعیل درآورده بود. هارون الرشید خلیفه عباسی به اسحاق الفارسی که ازجانب عباسیان به حیث حاکم در ری مقرر گردیده بود، نامه می فرستاد تا امام را دستگیر نموده و به حضوراو در بغداد بفرستد زیرا او ازجانب جاسوس هایش اطلاع یافته بود که امام محمد بن اسماعیل در ایالت ری بصورت بسیار آزادانه فعالیت می نماید اما اسحاق الفارسی ازامرهارون الرشید سر بازمی زند وهارون‌الرشید باشنیدن این خبر یک دسته ازسپاهیانش را برای دستگیری اسحاق و امام به ری می فرستاد. سپاهیان عباسی اسحاق را دستیگرنمودند و وی بالآخره در اثر شکنجه های شدید سپاهیان عباسی فوت نمود، اما امام محمدبن اسماعیل که توسط اسحاق از این موضوع اطلاع یافته بود به نیشاپور وفرغانه، در تاجیکستان‌کنونی، می رود ودرآنجا به دعوتش ادامه می دهد و قاضی شمس الدین را برای تبلیغ به هرات ومناطق همجوار آن می فرستند. در قرن سوم، ناحیه ری تقریبا پایگاه مرکزی دعوت اسماعیلی در منطقه جبال بود. در آن زمان یکی از فقهای اهل سنت به نام زعفرانی، مردم ری را بر ضد دعوت اسماعیلیه شوراند و غیاث رهبر دعوت اسماعیلیه در ری را مجبور به فرار به طرف خراسان کرد. به گفته خواجه نظام الملک در سیاست‌نامه، « غیاث که از ری بگریخته بود و به خراسان شده، به مرو مقام گرفت ودرآن جا امیرحسین علی مروزی را دعوت کرد و اجابت یافت». غیاث در حدود سال ۲۸۰ هـ. ق.به مرو الرود (بالا مرغاب امروز در شمال افغانستان) رفت و امیرحسین بن علی مروزی را به کیش اسماعیلی درآورد. بسیاری از مردم در نواحی مجاور مرو الرود (طالقانِ افغانستان)،

فاریاب، هرات، غور و غرجستان) نیز بر اثر نفوذ این امیر قدرتمند که بعدها خود یکی از داعیان اسماعیلی شد، بدین مذهب گرویدند، شروع وآغاز تاریخ اسماعیلیه در افغانستان را در این زمان دانسته اند. امیرحسین بن علی مروزی که از امیران و صاحب منصبان مهم دستگاه سامانی بود، از سال ۳۰۷ تا ۳۱۲هـ. ق. به عنوان داعی اسماعیلی در خراسان فعالیت می‌کند و پایگاه دعوت را از نیشابور به مروالرود منتقل می‌نماید. فعالیت اسماعیلیه در غور و غرجستان (در مرکز افغانستان کنونی) نیز در پایان قرن سوم هجری و در زمان حکومت امیراسماعیل سامانی به وسیله فردی به نام ابوبلال اوج می‌گیرد که با سرکوب و عکس العمل سریع و شدید وی مواجه می‌شود. اگرچه اسماعیلیان با سرکوب شدید امیراسماعیل سامانی مواجه گشتند و حسین مروزی نیز به دستور امیر نصر سامانی دستگیر و زندانی شد، جنبش اسماعیلیه در مناطق یاد شده نه تنها از بین نرفت، بلکه بر اثر تلاش دانشمند بزرگ وداعی مشهور اسماعیلی احمد نسفی، جانشین حسین مروزی، در خراسان و ماوراء النهر گسترش یافت؛ تا اینکه به دربار سامانیان وارد شد و حتی امیر نصر سامانی خود نیز دعوت اسماعیلیان را پذیرفت.

اسماعیلیه افغانستان در ادوار غزنویان، غوریان و سلجوقیان:دولت غزنوی، یا غزنویان، (۱۱۸۷-۹۷۵م)و(۵۸۳ هـ. ق. -۳٤٤ هـ. ق) ، یک حکومت ترک تبار و مسلمان دربخشی از ناحیه شرقی خاورمیانه و جنوب آسیای میانه بود. اما به عنوان مروج و ناشر اسلام مورد توجه و تأئید خلافت عباسی بود. زبان رسمی حاکمیت یاد شده دری بود. شهرت این حکومت در جهان، بیشتر به خاطر فتوحاتی است که در قلمرو هندوستان انجام داد. از آن جا که غزنویان پایه های شهریاری را در آستان غزنین آغاز نمودند، به غزنویان نامدار شدند. بنیان گذار این دودمان به نام سلطان محمود غزنوی بود. پیشینیان او از خوانین ترک بودند که در خراسان زمین می زیستند. نام آورترین شهریاران این دودمان، سلطان محمود و پسرش، سلطان مسعود بودند. پس از سلطان مسعود، این دودمان رو به ناتوانی گذارد و چندی بعد بستر حوزه فرمانروایی اش به بخش هایی ازهندوستان و افغانستان امروزی محدود شد. حکومت غزنویان هند از نظر هنر دوستی و توجه به شعرا، ادبا، عرفا و شخصیت های دری زبان، از اهمیّت والایی برخوردار بود. در اواخر حکومت سامانیان، یکی از شهزادگان تُرک، به نام آلپتگین که به زبان فارسی-دری معنی نیرومند را می رساند، سعی ورزید تا با همدستی برخی ها، و یکی از اعضای خاندان سامانی به نام نصر بن عبدالملک بن نوح را به حکومت برساند، اما نتوانست و پسرعمویش، منصور بن نوح به جای وی بر سریر حاکمیت نشست. بعد از این ماجرا، آلبتگین راهی شهرغزنین در افغانستان میگردد و در آنجا حکومت را در اختیار خود گرفت. دولت سامانی که حکومتی بود ضعیف و از ناحیه فراه رود(ماورالنهر)، نیز با حکومت مسلمان و ترک نژاد "ایلک خانیان"، یا این خانیان، درگیر جنگ بود به ناچار آلبتگین حاکم غزنین را پذیرفت. آلبتگین تا پایان عمر خود در شهر غزنین اقامت گزید اما دولتی که وی بنیاد نهاد، پس از آن به علت انتساب به شهر غزنین به حکومت غزنویان مشهور گشت. یکی از نامدارترین جانشینان البتگین داماد وی سبکتگین بود. سبکتگین با نشان دادن شایستگی خود به بزرگان ترک، توانسته بود پشتیبانی و اعتماد آنها را به خود جلب کند. همگام با این دگرگونی ها در غزنین، دولت سامانی به ضعیف ترین زمان خود رسیده بود و دچار دشواری های بیشماری شد. سبکتگین ضمن وفاداری به حکومت سامانی برای سرکوب سرداران یاغی مناطق خراسان راهی آن دیار گردید و توانست اوضاع را تا اندازه ای به نفع سامانیان آرام کند. سامانیان نیز به پاس داشت این خدمت وی، نه تنها وی را در مسند حکومت غزنین استوار کردند بلکه اداره خراسان را نیز به پسر وی، محمود واگذاشتند و سلطان محمود نیز با سود جستن از امکانات این منطقه پهناور و آباد، توانست بر قدرت خویش بیفزاید. محمود بعد از درگذشت پدر به حکومت غزنین دست یافت. در همین اوضاع و احوال ایلک خانیان به فرارود تاختند و با تصرف بخارا و پایتخت سامانیان و سرزمین های جنوب آمودریا به عمر این دودمان پایان دادند و این باعث گردید سلطان محمود به استقلال کامل برسد. خلیفه عباسی نیز وی را مورد تأئید قرار داد. دوران سی و سه ساله حکومت محمود بیشتر به جنگ با دولت های پیرامون و افزون کردن متصرفاتش گذشت. وی در بیشتر این نبرد ها پیروز میدان بود و علت نیزعلاوه براستفاده وی از سپاه کار آمد و مجهز که ویژه توجه شخص سلطان محمود به امورنظامی بود، درگیری ها و ضعف های داخلی دولت های پیرامون نیزافزون برعلت شد که وی راحت تر به پیروزی برسد. مثلاً سلسله آل بویه دچار تجزیه شده بود و دولت آل زیار در محدوده گرگان حاکمیت ضعیفی داشت. بازماندگان صفاریان نیز در سیستان دچار اختلافات خانوادگی بودند و هندوستان نیز در شرق با وجود ثروت انبوهی دارای یک وحدت

سیاسی نبود. یکی از مسایل مهمی که در دوران غزنویان از سبکتگین شروع شد و در زمان محمود به اوج خود رسید و در زمان جانشینان وی نیز به شدت دنبال شد لشکرکشی های مداوم به هندوستان بود. علل این اقدام آنها در قدم اول این بود که هندوستان سرزمینی غنی و آباد بود که بتکده ها و معابد هندو های آنجا همیشه سرشار از طلا و و جواهری بود که مردم برای خدایان خود هدیه می آوردند و حمله غزنویان به آنجا به معنای دستیابی به این ثروت بود. علت بعدی این بود که هندوستان کشوری به اصطلاح کافر از نظر مسلمانان بود و لشکرکشی غزنویان به آنجا به تلاشی در جهت گسترش اسلام وانمود می کرد و مخصوصاً از نظر دولت عباسی جهاد در برابر کفر بود که مشروعیتی را برای حاکمین غزنه به بار آورد. همچنین این لشکرکشیها باعث مشغول بودن سپاه غزنویان می شد که اگراین سپاه بی کار می ماندند باعث ایجاد مشکل و بحران در دستگاه غزنویان می گشت. این حملات مداوم سپاه غزنویان به هند باعث شد که اسلام در آن شبه قاره گسترش یابد و همچنین باعث گشت تا قدرت دفاعی این کشور به علت حملات پی در پی رو به زوال رود و راه را برای حملات بعدی غزنویان باز نماید. یکی از بزرگترین فتوحات سلطان محمود غزنوی در هند فتح سومنات بود که بزرگ ترین و مهم ترین بت هندوستان بود که طولش به پنج متر بالغ می شد. هندوان دسته دسته به زیارت این بت می رفتند و صد ها برهمن نیز به دعای وی مشغول و مصروف بودند. این بت آنچنان برای هندوان باارزش بود که حتی باور داشتند که دریاها و ابحار نیز از او پرستش به عمل می آورند و جز و مد را نشانه همین پرستش می دانستند. جواهرات فراوانی را نذر این بت می کردند و حتی صدها روستا وقف این بت بود. تا قبل از اینکه غزنویان به سومنات حمله کنند هندوان برای توجیه بی قدرتی بت هایی که به دست سپاه غزنویان نابود می شد می گفتند که این بتان مورد قهر سومنات هستند. هنگامی که سپاه سی هزار نفری ترکان غزنویان به قصد سومنات حرکت کردند هندوان به پای سومنات افتادند که جلو سپاه محمود را بگیرند اما سومنات برای جلوگیری از نابودی خود نیز توانایی کاری را نداشت، و بدستور محمود نابود شد و ثروت معبد نیز به غنیمت گرفته شد. بعد از مرگ محمود برای به حکومت رسیدن میان دو پسرش یعنی محمود و مسعود، اختلاف به وجود آمد و بعد از کشمکش هایی مسعود توانست پیروز شود و به حکومت برسد اما چون حس می کرد کارگزاران پدرش با به حکومت رسیدن وی مشکل دارند، در صدد کنار گذاشتن آنها برآمد. در این زمان کارگزاران دستگاه اداری حکومت غزنویان به دو دسته تقسیم شده بودند یک دسته پدریان، یعنی طرفداران سلطان محمود و دیگران پسریان که هواداران مسعود بودند. از جمله پدریانی که سخت مورد غضب سلطان مسعود قرار گرفت ابوعلی میکال معروف به حسنک وزیر، بود که چون از موقعیت اجتماعی بالایی برخورداربود به ناچار برای از سر راه برداشتن وی، او را به انحراف مذهبی متهم نمود که شرح آن در تاریخ بیهقی آمده است. و سپس وی را دار زد و اموالش را مصادره نمود. این اقدام وی ضربه مهلکی بر پیکره دودمان غزنویان وارد کرد؛ زیرا وی با این کار هم خود را از داشتن کارگزاران مجرب محروم ساخت و هم وجه خود را در میان مردم که می دانستند علت اصلی بر دار کردن حسنک چیست، خراب نمود. مسعود غزنوی نیز مانند نیاکان خود حمله به هند را در سر لوحه کارهایش قرار داد اما دیگر از آن ثروت های افسانه ای هند خبری نبود و در نتیجه بار سنگین هزینه ها بر دوش مردمی نهاده شد که مجبور بودند مالیات بپردازند و این خود باعث نارضایتی مردم به ویژه مردم خراسان شد، که درنتیجه توجه بیش از اندازه مسعود به هند وی را از تحرکات سلجوقیان در خراسان غافل ماند. پس از مرگ مسعود فرمانروایی غزنویان به قسمتی از غرب هند به مرکزیت لاهور محدود گشت. و در نهایت در سده ششم هجری غوریان آخرین بقایای غزنویان را نیز از بین بردند.

پیشرفت‌های جدید در پژوهش‌های اسماعیلی در افغانستان :همواره دیده می‌شود که، هنوز هم در شرایط فعلی که هزاران اثر گران‌بهای پژوهشی پیرامون، تاریخ، ادبیات، فرهنگ، پالیسی عقیدتی وسایر داشته‌های تاریخی اسماعیلیان به نگارش و پژوهش گرفته شده، برخی‌ها اظهار نظر می‌کنند که گویا هنوز هم در مورد اسماعیلیان و تاریخ پر فراز و فرود شان معلوماتی کم در اختیار است که با واقعیت‌های زندگی این مردمان، کیش و آئین شان سر نمی‌خورد. فتح باب در بررسی‌های اسماعیلی می-بایست در انتظار کشف و بازیابی و مطالعه اثر و متون اصلی اسماعیلی به مقدار زیاد، باقی بماند. در طی سده نوزدهم چند مأخذ اسماعیلی که در شام نوشته شده بود در اروپا بدست آمد، و پاره‌هایی از این آثار در همان‌جا ویراسته و چاپ شد و مورد بررسی قرار گرفت. در سال ۱۸۹۷م.، پل کازانوا (۱۹۲۶-۱۸۶۱م.)، که بعدها تحقیقات مهمی در باب اسماعیلیه به چاپ

رسانید، اعلام داشت که قطعه‌ای از "رسائل اخوان‌الصفا"، را در کتابخانه ملی پاریس پیدا کرده است، و نیز برای اولین بار در اروپا به اسماعیلی بودن اصل این رساله پی برد. (کازانوه، مجله آسیایی، ۱۸۹۸م.، صص، ۱۵۹-۵۱). دست‌نویس‌های اسماعیلی بیشتری که در نقاط دورافتاده یمن و آسیای مرکزی محفوظ مانده بود، در دهه‌های آغازین قرن بیستم کشف شد که متعاقبن بر مجموعه‌های کتابخانه امبروزیا در میلان و موزه آسیایی سن پترز بورگ افزود شدند. وقتی در سال ۱۹۲۲م.، نخستین کتاب شناسی غربی در باره آثار اسماعیلی منتشر شد، هنوز دانش و اطلاع محققان اروپایی در باره ادبیات اسماعیلی بسیار محدود بود. (مقاله لویی مانستون، کیمبریج ۱۹۲۲، صص. ۶۳۹-۶۲۷). در حقیقت، بررسی‌های محققانه جدید در باره اسماعیلیان در دهه ۱۹۳۰م.، در هندوستان آغاز شد که مجموعه‌های مهمی از دست نویس‌های آثار اسماعیلی در جامعه اسماعیلیان بهره در آنجا محفوظ مانده بود. فتح بابی که از دیر باز انتظار آن می‌رفت به وسیله چند محقق اسماعیلی هندی و شرق‌شناس روسی ولادمیر ایوانف (۱۸۸۶-۱۹۷۰م.)، که در این هنگام در بمبئی اقامت داشت، شروع شد. در یک تحول بی سابقه سه دانشمند بُهره‌ای اسماعیلی که تحصیلات عالی خود را در دانشگاه‌های انگلیس به پایان رسانیده بودند، یعنی زاهد علی (۱۸۸۸-۱۹۵۸م.) حسین ف. الهمدانی، (۱۹۶۲-۱۹۰۱م.)، و آصف علی اصغر فیضی (۱۹۸۱-۱۸۹۹م.)، نخستین بررسی‌های محققانه در باره اسماعیلیه را بر مبنای مجموعه دست نویس‌های اجدادی خود آغاز کردند. این پیشگامان مطالعات جدید اسماعیلی با ایوانف نیز که از طریق رابطه‌هایی که با جامعه اسماعیلیان نزاری خوجه داشت، در ادبیات نزاری محفوظ در آسیای مرکزی، ایران و افغانستان و جاهای دیگری دسترسی یافته بود، به همکاری پرداختند. در نتیجه ایوانف اولین فهرست‌نامه تفصیلی آثار اسماعیلی را که مشتمل برهفتصد عنوان مستقل بود، فراهم آورد. این فهرست‌نامه بر غنای تاکنون ناشناخته و تنوع ادبیات اسماعیلی و سنّت‌های ادبی اسماعیلیان گواهی دقیق می‌داد (ایوانف، راهنمای ادبیات اسماعیلی، لندن، ۱۹۳۳م.)

تحقیقات اسماعیلی با تأسیس انجمن پژوهش‌های اسلامی در سال ۱۹۳۳م.، که با حمایت حضرت سلطان محمد شاه، آقاخان سوم (۱۹۵۷-۱۸۷۷م.)، چهل و هشتمین امام اسماعیلیان نزاری در سال ۱۹۴۶م.، به صورت انجمن اسماعیلی بمبئی در آمد، تحرّک تازه‌ای پیدا کرد. ایوانف در پیدایش این هر دو انجمن که نشرات آنها بطورعمده منحصر به آثار اسماعیلی خود ایوانف بود، نقش اساسی داشت. تا سال ۱۹۶۳م، که ایوانف ویرایش دوم فهرست‌نامه اسماعیلی اش را که اقلن بسیاری بر آن افزوده بود، منتشر ساخت. پیشرفت تحقیقات اسماعیلی شگفت‌انگیز بود. گذشته از مطالعات پیشگامانه بسیار، متون اسماعیلی بیشماری اینک به شیوه انتقادی ویراسته شد و زمینه را برای پیشرفت بیشتر فراهم ساخت. در اینجا، به ویژه بایسته است که از متون نزاری‌ای که خود ایوانف ویراسته است، و نیز متون مربوط به عهد فاطمیان و بعد آن که هنری کربن (۱۹۷۸-۱۹۰۳م.)، ویراست و با مقدمه‌های تحلیلی مبتنی بر بافت اثر، همزمان در پاریس و تهران، در سلسله انتشارات گنجینه نوشته‌های ایرانی، به چاپ رسانید، و متون فاطمی که محقق مصری، محمد کامل حسین (۱۹۶۱-۱۹۰۱م.)، ویراست و در سلسله مخطوطات الفاطمین خود منتشر ساخت، و متون اسماعیلی شام که عارف تامر(فوت ۱۹۹۸م.)، محقق اسماعیلی از سلمیه، به چاپ رسانید، یاد کنیم. در این میان نسل جدیدی از محققان، بویژه برنارد لویس، سمویل استرن (۱۹۶۸-۱۹۲۰م.)، ویلفرد ماندلونگ و عباس همدانی کمک‌های سودمند و شایانی به تحقیقات جدید اسماعیلی کردند. در این‌جا شایسته است از مارشال.جی. هاجسن (۱۹۶۹- ۱۹۲۲م.) که کتاب محققانه مستقلی در باره نزاریان دوره الموت نوشت، نیز یاد شود. در طی چند سال اخیر تحقیقات اسماعیلی بر اثر مساعی نسل دیگری از متخصصان همچون اسماعیل پونا والا، هانتس هلم، پل واکر و عظیم نانجی و داکتر فرهاد دفتری با گام‌های استوار پیش رفته‌اند. امید می‌رود که تحقیقات اسماعیلی با روشن شدن برخی از مسایل مبهم مربوط به تاریخ و تفکر اسماعیلی و با ادامه کشف دست‌نویس‌های بیشتر از منابع مختلف، بدون وقفه ادامه یابد. سرعت کاری در بازیابی‌های جدید و بررسی‌های تازه در ادبیات اسماعیلی از کتاب‌شناسی با یادماندنی پونا والا که در ۱۹۷۷م.، منتشر شد، و نام و نشان ۱۳۰۰عنوان کتاب متعلق به بیش از ۲۰۰ نویسنده را در بر دارد، کاملن هویدا است. (پونا والا، کتاب شناسی و ترجمه احوال ادبیات اسماعیلی، مالیبو، کالیفرنیا، ۱۹۷۷م.)

سفر تاریخی مشنری سبزعلی، نماینده امام به آسیای میانه: در شرایطی که مشنری سبزعلی حیات بسر می برد، از هر نقطه نظر، به شمول مصؤنیت، امنیت، وسایل حمل و نقل، خوار و بار ، ایجاد مناسبات و رهنمود برگه ای، یا نقشه، دور بین راه و سایر وسایل یاری رسان تا حدی وجود نداشتند و برای هر کسی که این گونه اقدام را می کرد، دقیقن همه این کوتاهی ها و نارساییجها را از نظر خود و حامیان شان مورد ارزیابی های دقیق و سنجیده قرار می دادند. پیر سبزعلی، در سال ۱۹۲۳م.، رهسپار مناطق مختلف آسیای میانه شدند و همواره سعی می ورزید تا بهترین و شایسته ترین معلومات را پیرامون عملکرد عقیدتی اسماعیلیان آسیای مرکزی که از سنت ماندگار پیر سترگ، ناصر خسرو پیروی می کردند، بدست آورده و آن را در اختیار امام زمان گذارد تا برای آینده ها درایجاد فرآیند معقول مناسبات با جماعت یاد شده بعد از درگذشت پیر ناصر خسرو، سعی بیدیغ را بخرج داده باشند. پیر سبزعلی بعد از برگشت شان در سال ۱۹۲۳م.، با درایت و حافظه ی خوبی که داشت همه مسایل را در ذهن حفظ نموده بود و خیلی ها کم سعی نموده بود تا برگه های یاد داشتی را در زمینه داشته باشد، زیرا عبور و مرور از برخی مناطق که حاکمیت کلی آن در اختیار سایر بردران اهل اسلام قرار داشت، حمل و نقل این گونه یادداشت ها بر دشواری های بعدی کار کرد ها در زمینه های یاد شده را می افزود. ایشان مادامی که به هندوستان رسیدند، یاد داشت های سفر با اهمیّت و تاریخی شان به زبان "گجراتی"، زیر عنوان 'سفر با اهمیّت عالیجاه مشنری سبزعلی'، در روز هفته نامه 'اسماعیلی بمبئی'، به تاریخ هفده هم فبروری سال ۱۹۲٤م.، بدست نشر سپرده شد. قرار یاد داشت برخی از افراد آن زمان و به ویژه کار مندان قنسل امامت هندوستان، گفته می شود که در شیوه های گزارشدهی پیر سبزعلی و یا بهتر گفته شود در گزارش اصلی شان تغییراتی به وجود آوردند که در حقیقت باعث کم رنگ شدن گزارش اصلی مشنری سبزعلی گردید و زیبایی خود را تا حدی از دست داد.

زیست نامه فشره مشنری سبزعلی رمضان علی :پیر سبزعلی رمضان علی، در سال ۱۸۷۱م.، در 'موندره کوچ' هندوستان، دیده به جهان گشوده است. پدر شان در سال ۱۸۸۹م.، در بمبئی دار فانی را پدرود گفتند، و مادر شان مسؤلیت بزرگ کردن فرزند شان را در همه فراز و فرود زندگی مشقت بار شان و مشحون از دشواری های ناشی از زندگی دشوار آفرین روزوار، بدوش داشتند. از قراین معلوم میجشود که موصوف هیچ گونه علاقه ای به دبیرستان و دبستان نداشته و همواره در حلقه'دوستان، رفقا، و عزیزان' ، در روی جاده ها در گشت و گذار بود و همواره مردمان رهگذر و بی دفاع را مورد ازیت و آزار قرار می داد. برادر بزرگ پیر سبزعلی، محمد جعفر علی، وی را نزد وارس محمد ریمو(۱۸۶۰-۱۹۲٤م.)، در گوادر فرستاد، و بعد به آستان کراچی فرستاده شد تا در یکی از شرکت های فرد اسماعیلی کار کند. مادامی که در شهر کراچی قرار داشت، بخاطر کمبود آب در محلی که کار می کرد، لازم دید تا بخاطر نوشیدن آب به داخل نزدیک ترین جماعت‌خانه محل مراجعه نماید و آب بنوشد. در داخل جماعت‌خانه بانویی به نام 'سونه بایی'، (خواهر آب رسان)، یا سقاوه، مسؤلیت توزیع و تقسیم آب نوشیدنی در داخل جماعت‌خانه را داشت. مادامی که سبزعلی داخل جماعت‌خانه شد و لیوان آب را گرفت و نوشید، صدایش توسط سونه بایی شنیده شد، و صدا زد که گیلاس را کثیف نمودی. سبزعلی پرسید: "چرا کثیف شد؟" سونه بایی گفت: "قراری که من معلومات دارم، خودت سیگار دود میجکنی و لبان کثیفت به آن در تماس شد و از این سبب کثیف شد." این سخن سبزعلی را خیلی ها نا امید ساخت و بعد آن تصمیم گرفت دیگر سیگاری را هم نباید دود کند، و این در حقیقت چرخشی بود عظیم در زندگی فردی اش. پیر با وارس محمد ریمو همه روزه نزدیک تر می شود و با وصف آنکه وی را در امور بازرگانی مدد و یاری می رساند، در کار های عقیده و باور، به ویژه تعلیم و آموزش مذهبی نیز یاری و یاورش میجگردد. وقتی که کار کرد هایش در زمینه جدی تر می شوند، وارس وی را من حیث کمادیا/ کامریای یکی از جماعتجخانه ها، به نام 'جماعتجخانه پاسانی'، توظیف می کند. چون جماعت‌خانه یاد شده مشنری ای نداشت که مسؤلیت تبلیغ و ترویج امور مذهبی را به پیش ببرد، مشنری سبزعلی من حیث شخص نو آغاز مسؤلیت یاد شده را بدوش می گیرد. مادامی حضرت امام سلطان محمد شاه، برای بار دوم، ماه اپریل سال ۱۹۰۵م.، از جماعت‌خانه یاد شده دیدن به عمل آورد، به پیر گفت : "باید به مثل و مانند جماعت گوادر زندگی کنی." پیر سبزعلی در سال ۱۹۰۷م.، من حیث مکی جماعت‌خانه 'پسانی'، تعیین و توظیف شد. پیر با وصف آنکه همه کار کرد های بازرگانی وارس را به پیش می برد، و الی سال ۱۹۱۲م.، جماعت را من حیث مکی مورد

خدمت قرار می داد، وارس محمد وی را من حیث نماینده ویژه خود در همه امور روز وار تعیین و توظیف کرد، در همان سال وی را من حیث مکی جماعت‌خانه ' اومادا'، تعیین نمود که در حقیقت مرحله ی سوم تغییرات در زندگی شخصی و فردی پیر تلقی می شد و وی را به شخصی بامسؤلیت و منظم در همه امور روزوار جماعت، در امور بازرگانی، در خدمت گزاری برای جماعت و یک مشنری و سخنور متعهد، روزگار تبدیل ساخت. جنگ دوم جهانی (۱۹۱۸م -۱۹۱٤م)، به گونه خیلی ها نا مناسبی فرآیند بازرگانی کشور هندوستان را مانند سایر کشورهای جهان برای مدت زمان خیلی ها دراز به زلزله در آورد. بسا از مواد بازرگانی پیر سبزعلی در قطار واگون های کشور انگلستان در نیمه راه توقف نمودند. در همان روزها، وزیر رحیم بصریه (۱۹۲۷- ۱۸۸۵م.)، پیر را آگاه ساخت تا در برابر آرزوی نیک خواهانه امام وقت، حضرت امام سلطان محمد شاه، به سفر منطقه چنج آب (پنجاب)، و مناطق مرزی شمال شرقی کشور، به سفر خویش آغازگر شود. در همین اثنا بود که پیر سبزعلی در مورد نحوه شکست و تشویش بازرگانی خود، هیچ چیزی را به امام زمان نگفت، و رهسپار محیط و منطقه ای شد که امام هدایت داده بود. پیر همه دار و ندار خود را که در میان قطارهای انگلیسی به گونه ای توقف کرده بود، به توکل خدا گذاشت و به رسالت خویش در راستای تحقق و تطبیق هدایت مرشد خویش، آستان کراچی را به قصد آستان کویته، ترک نمود. بدون در نظرداشت شرایط دشوار و مناطق دشوار گذر، مشنری دیگری (الواعظه)، فاطمه منوط به خانواده غلام وابسته به علاقه ' گوجران والا '، نیز مشنری سبزعلی را در راستای تبلیغ و ترویج عقیده و باور باطنی، نیز همراهی می کرد. حضرت امام سلطان محمد شاه برای یک ۲۷ روزه، دهم اپریل سال ۱۹۲۰م.، وارد شهر کراچی شدند. در بیست و نهم اپریل سال ۱۹۲۰م.، مکی عمومی عقیدتی، آقای رحمت الله فرزند لطف علی، (۱۹۲۸-۱۹۱٤م.)، هنگام تشریف آوری حضرت امام این چنین فرمودند: "حضرتا، باید خدمت شما به عرض رسانم، اینکه حضور عینی و عملی مشنری پیر سبزعلی، مفاد زیادی را به جماعت و ما، به ارمغان آورده است."امام از شنیدن این چنین حرف خیلی ها مسرور شدند و اظهار فرمودند که: " من، از همه این مسایل آگاهی دقیق دارم، و ایشان نه تنها اینکه در آستان کراچی خدمات شایانی را به سر رسانیده اند، بلکه کارجهای طاقت فرسایی را در آستان بمبئی، کتی وار و ماکران، نیز به سر رسانیده اند." در همان زمان بود که، پیر سبزعلی حضرت امام سلطان محمد شاه را به خانه شان مهمان نمودند، و امام در همان اثنا به مشنری گفت: "شما کار خیلی ها طاقت فرسا را انجام می دهید، شما در منطقه کارادار زندگی میجکنید، تبلیغ میججکنید و دانش معنوی و روحانی به اذهان جماعت و مردمان منطقه می دهید، از این سبب لازم دانسته می شود که شما باید به منطقه گاردن نیز بروید و برای جماعت آنجا نیز تلبیغ نمائید، من برای شما برکات بیشتری را می دهیم. خانه آبادان." بعد آن امام دست شان را بر دوش پیر سبزعلی گذاشته، تبریکات خود را برایش تقدیم کرد و در ضمن وی را با دعا و برکات خود، بیشتر از پیش متبرک ساخت. کارمندان اداری، مکی ها و همه دست اندرکاران جماعت-خانه ها، لقب ' بلبل سند'، را به مشنری سبزعلی تفویض نموده بودند. مزید بر آن، امام الوقت فرمودند: "من، شما را بار مجدد مورد تقدیر و تمجید قرار داده، و بجای آنکه لقب ' بلبل سند' را کمایی کنید، من شما را لقب ' طوطی باغ بهشت'، می دهم. پیر سبزعلی در شهر کراچی اقامت داشت و همه فعالیت های خود را در آنجا متزکز ساخته بود، و در همه فعالیت های امور اجتماعی و جماعتی سهم فعال داشت. هفتم مارس ۱۹۲۳م.، امام سلطان محمدشاه سخاوتمندانه منظور فرمودند تا به جماعت بدخشان (نماینده های فرستاده شده جماعت بدخشان)، در منطق ' پونا'، دیدار دهند، و پیر سبزعلی نیز در این دیدار حضور داشتند. در همان اثنا امام، به ایشان فرمودند: "من، خیلی مسرور خواهم شد اگر شما هر چه زودتر آمادگی تان را برای سفر به آسیای میانه بگیرید." موصوف با اشاره سر به زمین من حیث نماد ادای احترام و منظوری فرمایش امام، لبیک گفتند. امام فرمودند: "شما آمادگی تان را به منطقه یاد شده بگیرید و من شما به جماعت معرفی می کنم و در ضمن آن جماعت نیز را با فرمانم از طریق شما مورد نوازش قرار خواهم داد." پیر سبزعلی، از سفر دراز مدت خویش که حدود هشت ماه و پنج روز را در بر گرفت، به تاریخ دوازدهم دسامبر سال ۱۹۲۳م.، دوباره به آستان کراچی برگشت نمود. پیر سبزعلی با صمیمیت خیلی ها عالی از طرف رهبری جماعتی در ایستگاه قطار(ریل)، کراچی مورد پذیرایی باشکوهی قرار گرفت. پیر سبزعلی، به تاریخ بیست ونهم ماه دسامبر۱۹۲۳م.، به آستان بمبئی رسید. در همان وقت بود که امام سلطان محمد شاه نیز، از سفر اروپایی اش، روز یک شنبه ، سیزدهم جنوری سال ۱۹۲٤م.، برگشت، و پیر سبزعلی گزارش مکمل سفر دراز مدت خویش را حضور

امام تقدیم نمود. امام، پیر سبزعلی را مورد ستایش و تمجید بی پایان قرار داد و موصوف را به تاریخ بیست و نهم جنوری سال ۱۹۲٤م.، با لقب عالیجاه، مفتخر ساخت و در ضمن مدال طلا را نیز به پیر تفویض نمود. مادامی که حضرت امام سلطان محمد شاه از سفر اروپایی شان در سال ۱۹۲۳م.، وارد هندوستان شدند، در مدت زمان اقامت شان در هند، پیر سبزعلی را نزد خود خواستند و برایش وظیفه سپردند تا به سفر خویش به سوی آسیای میانه، آمادگی دقیق و کامل بگیرند. امام در محضر همگان اظهار کرد: "در میان شما یک تن باید به بدخشان برود، و روی خود را بطرف پیر سبزعلی کرد، و فرمود: "آیا شما آماده هستید تا به این سفر آغاز گر شوید؟" پیر سبزعلی می گوید: "من، نوکر شما هستم و هر آنچه را که شما هدایت می فرمائید، مطابق آن و متناسب به قوت و نیروی بشری خویش، به آن اقدام بیچچون و چرا خواهم نمود."امام افسر و یا محافظ شخصی اش را خواست و برایش هدایت داد تا گواهی نامه ' جوازنامه '، ای را برای پیر تدارک نماید. ولی افسر مذکور نتوانست آن را به گونه فوری تهیه و تدارک کند. بعد از سپری شدن چند روز امام، از پیر پرسید: "چه زمانی به سفر خویش آغاز خواهی کرد؟" پیر گفت که: "چون به مناطق فرامرزی میروم، لذا ایجاب اسناد و مدارک دقیقی را خواهد کرد." امام، بار ثانی مأمور را خواست و برایش گفت که هر چه زود تر باید اسناد را تهیه کند. افسر گفت: "آقا، پیر از سفر خود در هراس است." فردای آنروز، مادامی که امام پیر را مورد پرسش قرار داد که آیا برای سفر خویش آماده است، پیر اظهار آمادگی نمود ولی گفت که "مأموری که برای تهیه و تدارک اسناد توظیف شده بود، هنوز به دریافت اسناد مورد نیاز کامگار نشده است." پیر سبزعلی، فرمان امام را که به زبان دری ارشاد شده بود و در آن جماعت بدخشان مورد خطاب قرار داده شده بود، به تاریخ پنجم اپریل سال ۱۹۲۳م.، بدست آورد. پیر سبزعلی در زمینه می نویسد: "من از هدایت امام خیلی ها خورسند شدم و همواره باب مسرت بر رخم باز می شد. این پیام آنقدر در میان مردم پخش شده بود که حتی من حیث عنوان روزنامه ها بکار برده می شد. حتی اگر چند تن باهم در همآیشی قرار می گرفتند، سخن از سفر من بود. من از دوستان خویش می شنیدم که همه مناطق آسیای میانه کاملن کوهستانی و دشوار گذر است. مصؤنیت نیز قابل تشویش است. مزید برآن، برایم گفته می شد که هیچ کسی در آنجا به زبان های هندی و اردو، سخنی هم بر زبان نمی رانند و باید به زبان دری و سایر زبان های پامیری سخن زده شود. من با وصف هزاران گونه دشواری، به این اندیشه شدم که ولو این سفر به قیمت جانم هم تمام شود، به آن اقدام خواهم نمود زیرا، باید حرف امام را بر زمین نزنم و هم بر عقیده و ایمان خود در برابر آئین و کیش اسماعیلی ثابت قدم باقی بمانم. با شنیدن این همه حرف ها به ویژه موضوع زبان، خیلی ها به تشویش و اضطراب قرار گرفتم."

پیر سبزعلی، می نویسد : "من، از وظیفه ای که برایم سپرده شده بود، خیلی ها مسرور بودم و در انتظار آن به گونه ای بودم که شاید یک روز برایم مانند سال سپری می شد. مسئله در میان مردم عامه نیز انتشار پیدا کرد. همواره در مورد چالش های ناهمگون، از قبیل محیط جدید، زبان های تازه، فرهنگ و تهذیب دیگر، راه و رسم و مراسم تشریفات عقیدتی و اجتماعی جداگانه، و غیره. همواره با افراد و اشخاص ناهمگون در تماس می شدم و در مورد هر موضوع و مسئله از ایشان می پرسیدم تا بتوانم یک تصور درستی را از اوضاع و احوال آسیای میانه بدست بیاورم و خودم را با آن در مطابقت جدی و دقیق قرار دهم."

امام پیر را دوباره می خواهد و از وی می پرسد: "هنوز هم اگر تشویشی در دل داری برایم بگو." پیر اظهار می نماید که هیچ چیزی را در ذهن خود به گونه منفی جای نمی دهم. بعد امام اظهار فرمودند که: "شما باید بدانید که پیر صدرالدین و پیر شمس را من توظیف نمودم و آنها در کارزار خویش کامگار بودند زیرا به هر جایی که رفتند و سفر نمودند، فقط نام من و هدایت من بر زبان شان بود و از این سبب همواره کامگار و پیروز بودند و هم شما باید از سفر پیر ناصرخسرو بیاموزید که چگونه در سفر طولانی تاریخی وعقیدتی خویش موفق شد و در فرجام با پذیرش هر گونه چالش های فردی، عقیدتی، سیاسی، اجتماعی و مالی، خویشتن را به آستان امام زمان برساند و بعد ها چسان مصدر خدمات شایان تاریخی برای جماعت خراسان زمین و امام گردید." امام، پیر سبزعلی را با فرمان خویش نوازش کرد و برایش گفت: "امروز من بسوی اروپا می روم و شما بسوی دیگری که آسیای میانه است." پیر سبزعلی و همراهانش به تاریخ هفتم اپریل، سال ۱۹۲۳م.،دهلی را به قصد سفر آسیای میانه، با همسفرانش، رمضان علی، غلام علی، سید مراد علی بدخشانی که اغلبن من حیث محافظ امام در داخل ماشین امام سفر می کرد، ملا قربان و پنج تن بدخشانی دیگر، ترک نمودند. پیر سبزعلی و همراهانش به هر جایی که رسیدند، جماعت را با دانش و

فهم شان مستفید می ساختند، و با تبلیغات شان جماعت را بسوی وحدت و یکپارچگی، دعوت می نمودند که تا هنوز خاطرات کاری و عقیدتی شان در ذهن، افکار و اندیشه های کافه جماعتی که با ایشان و همراهانش شان ملاقات و دید و وادید را پیدا نموده بودند، با مصؤنیت عام و تام حفظ نموده اند.

پیر سبزعلی، با همسفرانش به آستان پشاور رسیدند و برای اینکه در پشاور مصؤن بوده باشند، امام سلطان محمد شاه نامه ای را عنوانی کمیشنر نظامی آن ولایت برای دسته مسافرین تفویض نموده بود تا باشد آنها از هرگونه گزند و آسیب در امان باشند. در ضمن، امام برای پیر سبزعلی مشوره داده بود تا نحوه لباسی را که امام استفاده می نماید باید به تن کند و هم دستار سر را نیز مانند امام به سر کند تا باشد مورد ادای احترام من حیث نماینده با صلاحیت امام مورد پذیرش قرار گیرد. مادامی که هیأت داخل شهر پشاور شد، شرایط در آنجا تا حدی درست به نظر نمی رسید، زیرا یک تن از باشندگان منطقه پشاور طی حمله ناگهانی بانوی یک تن از اروپائیان مقیم پشاور را به قتل رسانده بود و دوشیزه جوانش را نیز اختطاف کرده بود. در این زمان، مادامی که پیر به نزد کمیشنر رفت، دربان اجازه ورود را برای پیر نداد. پیر سبزعلی تنها نامه فرستاده امام را در اختیار دربان گذاشت و خود دوباره به مقر خود برگشت. مادامی که کمیشنر نامه را مطالعه نمود پریشان شد و از دربان خواست تا شخصی که نامه را آورده باید هر چه زود تر نزد کمیشنر منطقه حضور یابد. برای فردا، وقتی که پیر بار مجدد وارد مقر زندگانی کمیشنر شد، دربان به طور خیلی ها عجولانه موصوف را اجازه ورود داد و بعد آن که با کمیشنر دیدار کرد، کمیشنر از پیر خیلی ها عذر خواهی کرد و برایش گفت که: "بعد از این، تا زمانی که در این جا مهمان هستید، هر زمانی که خواستید مرا ببینید، بدون اجازه همگان میتوانید داخل شوید." پیر سبزعلی به همین سان به مناطق مختلف چترال، گلگت، هونزا، کریم آباد و سایر مناطقی که نام از یاد رفته اند، دیدن کرد و هم همه مکی های منطقه را به شمول شخصیت های سیاسی و اجتماعی منطقه، از قبیل مهتر چترال را نیز ملاقات نموده و به سفر خویش ادامه دادند. همگان بخاطر نامه های امام و هدایتی که به کارکنان و شخصیت های مختلف ارسال نموده بود، هیأت را به نحو خیلی ها خوب مورد پذیرایی قرار دادند. پیر در مورد آستان چترال سخن میگوید و اظهار میکند که: "اکثر مردمانی را که در چترال دیدم، بدخشانی ها بودند، و آنها سعی می نمودند تا از طریق کشمیر و دره بروغیل واخان به هندوستان رفته و بعد آن بخاطر ادای حج به مکه معظمه روانه شوند. در ضمن بسا از مردمان بدخشان در این منطقه آمده مصروف بازرگانی بودند و همواره روپیه کابلی با خود داشتند و از چترال مواد مختلف از قبیل: چای، البسه باب، نمک، گوگرد و غیره نیازمندی های شان را بدست آورده و به بدخشان رهسپار می شدند."

پیر سبزعلی، و هیأت معیتی شان بعد از آنکه همه مناطق علاقه جات شمال پاکستان را درنوردیدند، جهت دیدار با جماعت اسماعیلی ترکستان – سینکیانگ چین، میل داشتند وارد منطقه شوند. افسر سرحدی بعد از مطالعه اسناد و مدارک دست داشته شان ایشان را اجازه ورود به داخل خاک چین دادند. آنها روز شنبه، چهارم آگست ۱۹۲۳م.، وارد ترکستان شدند. واضح است که کاروان شان از طریق دره ها و کوهسار های خیلی شامخ پامیر، داخل ترکستان شدند. مادامی که پیر با همراهان شان به منطقه مزدحم اسماعیلی نشین رسیدند، میخواستند به نشست ها و مجالس معمولی شان ادامه دهند، اما جماعت بخاطر علاقه مندی وافر به شنیدن هدایت و فرمان امام زمان، از پیر خواستند تا در قدم نخست فرمان را باید بشنوانند و بعد میتوانند روی سایر مسایل بحث و سخن رانی کنند. پیر، فرمان را بیرون مهیا ساختند، اعضای جماعت هر کدام شان به نوبهٔ خود، فرمان مبارک را مورد زیارت و بوسیدن قرار دادند و برخی ها اشکریزان شدند و احساس سعادت و مسرت برای شان رخ داد. در این جا میل دارم خواننده را به سایر مطالبی که آنقدر در دگرگونی عقیدتی جماعت آسیای میانه نقشی نداشته و تنها داستان گونه منطقه به منطقه از سفر تعریف و توصیف شده، نام افراد و اشخاص بسیاری گرفته شده که با آنها ملاقات صورت گرفته است، ابا ورزم و تنها به این اکتفا کنم که پیر الی مناطق ترکستان، قاشغر، قوقند، سریقول، خاروق و غیره مناطق سفر نموده و بعد آن رهسپار هندوستان می شود و گزارش را حضور امام تقدیم می کند و از طرف امام زمان مدال طلا برایش تفویض می شود. آنچه که همواره از این سفر سخن ها به میان می آمد و برایش اهمیّت خیلی زیاد قایل شده بودند، در واقعیت امر آنچه که باید صورت می گرفت، و برای جماعت مفید واقع می شود، نظام جدید عقیدتی به میان می آمد تا جماعت بسوی ترقی و تعالی حرکت کند، هرگز به میان نیآمد و به امید به میان آمدن آن در آینده ها.

سنت ' چراغ روشن' تهذیب ماندگار معنوی ناصر خسرو، در میان اسماعیلیان آسیای مرکزی: اگر به فرآیند زمانی پیدایش، آفرینش، تکامل و انکشاف ادیان، مذاهب، باورها و عقاید انسان ها، در فراز و فرود تاریخ به دیده ژرف علمی و عقلانی نظر افگنیم، دیده می شود که هیچ دینی، آئینی و کیشی بدون حضور مراسم تشریفات مذهبی در ذهن و عملکرد باورمندان اش، به مثابه ایجادیات شفاهی مردم در قفس سینه ها، باقی مانده و تا به امروز به زیست معقول خویش ادامه داده باشد، هرگز وجود ندارد. هرآن آئینی که از این ویژگی ها برخوردار نبوده است، بدون آنکه دارای کدامین سوابق، محتوا و سیاق هم بوده است، مکان خویش را در زمانه های معین به سایر باورها و عقاید به ودیعه گذاشته و خود از بسترعملکرد دینی و مذهبی در انزوا قرار گرفته است. مراسم تشریفات مذهبی، به هر نحوی که به مشاهده گرفته می شوند، دارای بعد فرعی بوده و در راستای تطبیق و تحقق اصول وبینش بنیادین مذهب و باورهای دینی نقش آفرینی می کنند. مراسم تشریفات مذهبی با در نظرداشت ویژگی های سنتی خود، حیثت ستون فقرات درونی و معنوی عقیده و باور ها را در راستای استوار نگهداری اصول زرین همان عقیده و باور تشکیل دهنده هستند. سنت های عقیدتی در همه ادیان دارای ابعاد زمان و مکان بوده و مطابق شرایط و نیازمندی های باورمندان گونه می پذیرند، آراسته و پیراسته می شوند، و بسوی انکشاف بهتر، عقلانی تر و زمانی تر می روند. هر آئین و کیش، مراسم تشریفات خود را تا زمانی حفظ و نگهداری می کند، که آنها از بینش جمع گرایانه، مشمول گرایانه، تعدد پسندانه، و شایسته سالاری برخوردار بوده و باورمندان را از تشریک مساعی با سایر انسان ها، امت مسلمه و کافه بشریت، دور نساخته بلکه از نقطه نظر محتوا و سیاق خود، معرف عرفان، تهذیب و فرهنگ عقیدتی و باورهای انسانی در میان سایر باورمندان باشند، و نباید آنها را من حیث فروع، با اصول دین به مغالطه گرفت. سنت و رسم 'جچراغ روشن' ، یکی از باشکوهترین پدیده های عقیدتی و مذهبی اسماعیلیان آسیای مرکزی است، که در بدخشان افغانستان، تاجیکستان، مناطق شمال پاکستان و منطقه ترکستان چین است، من حیث سنت تشریفات مذهبی، مشاهده میشود. این رسم، در میان باشندگان مناطق یاد شده به نام ' دعوت ناصری'، ' دعوت سیدنا ناصر خسرو'، ' دعوت پیر'، و 'جچراغ روشن' ، نیز معروف و مشهور است. این سنت مطابق عنعنه مردمان مناطق یاد شده در روز سوم بعد از وفات شخص متوفا، مطابق تشریفات ویژه راه اندازی می شود که در اصل در بردارنده، سیاق مشحون از هدایت، نورانیت، مواظبت معنوی از جماعت، پیروان، و شخصیت های معتقد، تعیین و تفسیر شیرازه اخلاقیات عقدیتی باورمندان کیش و آئین اسماعیلی، مدیحه خوانی که بعضاً ' مداح خوانی'، نیز گفته می شود، خوانش و قرائت آیات کلام الله مجید، و سایر بخش های ادبیات و سروده های عرفانی است. در بخش نخست مراسم تشریفات 'جچراغ روشن' ، خلیفه که شخصیت دوم روحانی و عامل کار کرد های عقیدتی در میان اسماعیلیان بعد از پیر است، چراغ دان، "قندیل"، پنبه، و روغن زرد را که کار بردش در میان مردمان آسیای میانه خیلی ها معمول است، تهیه و تدارک می بیند و شخص خلیفه، فتیله را مطابق رسم و شیوه مروجه و مرسوم مردمان مناطق یاد شده تاب داده و متن 'چراغ نامه ' را که در بر دارنده سیاق عرفانی و معنوی و ادبی چراغ روشن است، به خوانش می نشیند. آنهایی که در مراسم احتفال در خانه و منزل اقارب متوفا، حضور دارند، به گونه دسته جمعی با خلیفه و سایر اشتراک کننده ها در تکرار ابیات، سروده ها، درود، همخوانی نموده و زینت باطنی و معنوی به شمول ارزش عرفانی و سنتی دعوت یاد شده را با فرستادن درود و صلوات به حضرت رسول اکرم، اهل بیت، پنج تن پاک وچهارده معصوم، به بازتاب می نشینند. مزید بر آن' چراغ نامه' متشکل ازسروده های عرفانی، دینی، ادبی و عقیدتی هستند که در ستایش خداوند تبارک و تعالی، حضرت محمد(ص)، فرشته ها و ملائک مقرب، و سایر پیامبران خدا، به ویژه پیامبران مرسل واهل کتاب، امامان دوراهل تشییع، حجّتان، داعیان، بخصوص حکیم بزرگ، دانشمند و فیلسوف گرایش باطنیه، حجّت خراسان، سید شاه ناصرخسرو، بکار برده می شوند و مزید برآن، خوانش کلام الله مجید، دعائیه ها، و نیایش ویژه باطنیان و بینش اسماعیلیسم که با عقلانیت آراسته و پیراسته شده است، نیز جز بنیادین آن می باشد. این سنت کهن، و لی تازه از دیدگاه سیاق، محتوا، بینش و گرایش باطنی اش، در گسترده بستر تاریخی، زیر نظارت و هدایت امامان وقت مذهب اسماعیلیسم، مورد کار برد قرار گرفته است. تفسیر و تعبیر خردورزانه سنت یاد شده، در همه زمانه ها و سده های گذشته بر اساس صلاحیت و اختیار امامان اسماعیلی و نماینده های باعتبار آنها مانند سید شاه ناصرخسرو و سایر پیران و داعیان کوهستان، مورد تطبیق قرار داده شده است. قابل یاد آوری است که در مورد زمان و مکان پیدایش این

رسم دینی، و اثر بخشی معنوی و باطنی آن در حفظ و استحکام دیدگاه و تصور جمع گرایانه اسماعیلیسم در میان پیروان این کیش و آئین و هم سایر مشاهدین آن، و اینکه چگونه این سنت توانست در جریان بیشتر از هزار سال بدون در نظر داشت شرایط و زمان نامناسب، و نبود روابط ظاهری و جسمانی با پیشوای شان، و صرف اتکا به تعلیم و آموزش ناصر خسرو، با وصف تفتیش عقاید و باور ها از سوی ملاهای متعصب، جزم گرا و بی خبراز بینش جمع گراینه دینی و عقیدتی ای که در سیاق قرآن مضمر است، به شمول حکام تک گرای، متعصب و مخالف اندیشه های جمعی و عقلانی دینی، با صدور احکام ارتداد و تکفیر بر سایر باورمندان، تا کنون من حیث وسیله ماندگار و مستحکم حفظ اصول بنیادین عقاید و باور های دینی این مردمان، به ویژه معنویت و روحانیت عقلانی که جز جدا ناپذیر تصور و بینش اسماعیلیسم تاریخی است، در میان جماعت مورد تقدیر، تکریم و تقدیس قرار دارد و هم تا حدی باعث بروز دیدگاه های ناهمگون در میان پژوهشگران عرصه شناخت باطنیه و اسماعیلیسم، در آسیای میانه، آسیای جنوبی، مناطق شمال پاکستان، ترکستان چین و سایر دانشمندان اروپا و امریکای شمالی، گردیده است. پروفیسور ا. ای. برتلس، و پژوهشگرعلوم فلسفی، شاه خمارف، به این باور هستند که سنت ' چراغ روشن'، دارای پیشینه تاریخی خیلی ها قدیم بوده و گویا از آئین مهر پرستی گرفته شده است، و علاوه بر ۶آن، گویا اینکه موضوع چراغ و نور در همه ادیان و باور ها وجود دارد، به شمول آئین زردشتی، و گویا اینکه، چون مردمان مناطق بدخشانات نیز از این دو آئین خیلی ها متأثر هستند، از این سبب سابقه این سنت را نیز به آن متوصل میدانند. داکترعزیزالله نجیب، کار شناس ارشد اداره تعلیم و آموزش مذهبی والاحضرت آقاخان برای پاکستان و یکی از پژوهشگران و کارشناسان معتبرعرصه الهیات شناسی، به این باور است که سنت ' چراغ روشن'، به دین و آئین زردشتی، و آئین مهر پرستی ارتباط مستقیم نداشته و زاده بینش و تفکر ناصر خسرو است که برای پیشبرد دعوت اسماعیلیسم در آسیای میانه و آسیای جنوبی، به ویژه مناطق شمال پاکستان بکار برده شده بود. و شاید هم تصوراتی از تنویر گرایی و مهر پرستی که به نحوی از انحا در همه ادیان و باورجها به اشکال مختلف حضور دارد، با خود داشته باشد، اما در واقعیت امر این سنت به این شیوه اش مختص اسماعیلیان آسیای میانه بوده و در حقیقت باعث استحکام هر چه بیش تر فرآیند دعوت اسماعیلیسم در منطق یادجشده گردیده است. دانشمند نامدار، پروفیسور برتلس، در سال ۱۹۷۶م.، در همآیش بزرگ بین المللی که به مناسبت بزرگ داشت از هزاره فیلسوف سترگ، حکیم ناصر خسرو در دانشگاه مشهد برگزار شده بود، اشتراک نموده و موضوع خیلی ها بااهمیّت علمی و در خور ستایشی را به مشترکین آن همآیش پیشکش نمود که بخشی از آن راسنت ' چراغ روشن'، در برداشت که روی تاریخچه پیدایش آن سخنرانی نموده و کمتر با معنا و مفهوم باطنی و معنوی آن تماس گرفت. موضوف در همآیش یاد شده در نگارش مفصل شان این گونه ابراز عقیده نموده است:

"به حدس و گمان من، مراسم تشریفات سنت ماندگار 'چراغ روشن' ، ' شب دعوت' ، و یا هم ' شب چراغ گردان'، که در میان اسماعیلیان آسیای مرکزی مورد بازتاب قرار می گیرد، دارای سابقه خیلی ها قدیم بوده و در واقعیت طرحی بوده است حقیقی و بدون تردید به گونه ای دیگر قبل از اسلام و به زمانه های حاکمیت شهاب الدین سهروردی، بر میگردد، و باید گفت که این، تنها نظر و بینش شخصی من است." (ص ۱۰۸- ۱۰۷) ، اما پژوهشگر دیگری، مرحوم شاه خمارف، ضمن تحقیق پیرامون تاریخ و فلسفه آئین ' چراغ روشن'، به نحو دیگری فرموده است که گویا سنت ' چراغ روشن'، با دیانت زردشتی ارتباط داشته و الهام از آن گرفته است، و به گمان اغلب شاید هم تا حدی بر گردد به زمانه های مهر پرستی، که اثرات آن در پامیر زمین نیز زیاد محسوس و ملموس است که واژه " پای مهر"، که به پامیر امروز اطلاق میشود نیز از آن زمانه ها مورد کارجبرد قرار داشته است. موصوف در زمینه اینگونه اظهار نظر می نماید: " ... اما در خصوص ارتباط دادن سنت چراغ روشن با آئین زردشت، درست نیست زیرا بر اساس دست آورد های علمی امروز این چنین قضاوت درست نمی آید و هم باید دانست که دین زردشت هیچگاهی در سرزمین بدخشان و پامیرات مروج نبوده و آنچه که امروز به عنوان بقایای آتش پرستی داریم، همه مربوط و منوط به کیش قدیم تری است که عبارت از آئین مهر پرستی در برابر آئین زردشتی می باشد." (ص. ۱۵۰-۱۴۹)

باید گفت که سنت چراغ روشن نسبت به هر دین و آئین دیگر، به اسلام و سنت و تشریفات اسلامی وابستگی کامل تردارد زیرا پیروان ناصر خسرو من حیث اسماعیلیان شیعه امامی مسلمان، با همه مسایل دینی شان پا بند بوده و تنها تفاوت شان با

دیگران این است که آنها سعی می ورزند تا اسلام را بر مبنای سیاق عقلانی و قرآنی اش که به زمان حضرت محمد (ص)، و مولا مرتضی علی بر می گردد، مورد پذیرش قرار دهند. مثلاً مادامی که متن 'چراغ روشن'، را که شامل قصاید، ابیات عرفانی، و سروده های داعیان و حجّتان طریقه اسماعیلیسم، به شمول مناجات، اشعار و آفریده های شخصیت های اسلامی می باشند، نشان دهنده منبع پیدایش و جایگاه اصلی آن است. از این سبب پیوند دادن سنت چراغ روشن به سایر ادیان و مذاهب کاری است نابجا و خلاف قضاوت پژوهش ها و واقعیت های تاریخی. باید اضافه نمود که در سنت چراغ روشن، موضوع و مقام ' نور'، از مقام و جایگاه آتش قوی تر است. و اگر به سیاق و محتوای قرآنی نیز مراجعه کنیم، دیده می شود که مقام نور خیلیجها عالی بوده و موقف آتش دارای بینش هلاک کننده و سوزاننده بوده و هم وسیله مجازات و توبیخ است. اما واژه ' نور' و بینش نور و نورانیت، درحقیقت هدایت، راستا، صراط المستقیم، تنویر و تمکین و راه نجات و رهایی است. از این سبب می توان گفت که در ' چراغ نامه'، و بطور عموم در سنت ' چراغ روشن'، مقام فلسفی نور، یعنی ' نور خداوند'، ' نور نبی خدا'، و'نور امامت'، از عباره آتش و تصور آن بالا تر است. مطابق فلسفه عقلانی همه فرقهجها و به ویژه اسماعیلیسم و سایر مذاهب و باور ها در میان امت مسلمه، لازم می دانند که اگر از بینش نور و علوم معنوی و عقلانی برخوردار باشند، و براه راست و صراط المستقیم روان باشند، به گونه بهتر میتوانند به اصل واصل گردند. در این جا بار مجدد می خواهم بینش و نظریات شاه خمارف را پیرامون ایجاد متن و سیاق چراغ نامه که شاید به چندهزار سال تاریخ بر گردد، این گونه می نویسد:

"شاید دشوار باشد، از نقطه نظرعلمی و تاریخی بتوانیم نگارنده متن ' چراغ نامه'، را تعیین نمائیم زیرا سابقه آن به چندین هزار سال بر می گردد که بدست آمدن خود چراغدان ها، قندیل ها، و دیپک ها، در قبرستان ها که بر اساس کاوش های علمی و باستان شناسی بدست آمده اند، قدیم بودن این سنت (اگر دقیقاً همین سنت چراغ روشن هم نباشد مشابه آن)،را نشان دهنده است. باید گفت که این همه چراغدان ها، و قندیل ها درقبرستان های مردمان سکایی که زمانی در پامیرات و بدخشانات حیات بسر برده اند، دریافت گردیده است." بر بنیاد نظریات و بینش نگارنده های بالا، می توان قضاوت نمود که، شاید هم تصور چراغ، تنویر، بینش روشنایی، به قبرستان رفتن ها با داشتن چراغ، و غیره موضوعی باشد که با پیدایش انسان و بشریت ارتباط داشته باشد، زیرا این خود وسیله ای آرامش و سکون فکری و ذهنی بود برای انسان ها و مردمان قدیم، به ویژه در مواقع مرگ ومیر و یاد نمودن ارواح گذشتگان شان. ولی بدون تردید سنت ' چراغ روشن'، نیز منحیث پدیده روبنایی عقیدتی در میان اسماعیلیان تنها محصول بینش اسماعیلیسم نیست و هم فرهنگ و زبان ادیان و باورها نیز همواره فرامرزی بوده است وهیچ دینی نیست که پیشدادی نداشته باشد، از این سبب می توان گفت که این هم تصوری است برگرفته از سایر تصورات و بینش معمول در میان انسان در راستای روشنی و تنویر، ولی این که چرا گونه موجود را به خود گرفته است، منوط است به شرایط و زمانی که این سنت در آن به وجود آمده است زیرا همه مراسم تشریفات مذهبی به مثابه ستون فقرات عقیدتی عملکرد برعقیده، دارای ویژگی های زمانی و مکانی بوده و برای همیش ثابت نیستند، بلکه مطابق شرایط زمان و مکان دگرگون می شوند و گونه می پذیرند، به ویژه برای اسماعیلیان بعد از سقوط امپراتوری فاطمیان در مصر، اسماعیلیان آسیای میانه بسوی تقیه رفتند و سنت ' چراغ روشن'، یگانه راهی بود در راستای عملجکرد بر طریقه و آئین اسماعیلیسم، در شیرازه منازل، حجره ها، خانه و کاشانه ها، به نحو مکتوم و پنهان و دور از انظار دیگران به ویژه آنهایی که محتوای این سنت را به مفهوم باطنی اش درک کرده نمی توانستند. هر چند شاه خمارف آئین ' چراغ روشن'، را وابسته به آئین مهر پرستی قبل از اسلام می داند و اضافه می کند که نگارنده متن ' چراغ نامه'، شخص ناصر خسرو نمی باشد. او در زمینه این گونه می نگارد: " از آنجایی که گسترش آئین اسماعیلی درآسیای میانه، به ویژه در سرزمین پامیر و منطقه بخارا بیشتر از هزار سال حکایه دارد، از این سبب پیدایش سنت چراغ روشن نیز می تواند به آن زمان وابسته دانسته شود و هم می توان گفت که شاید متن امروزی آن بر بنیاد متون قبلاً تهیه شده و هدایت داده شده ناصر خسرو برای بار نخست به میان آمده و بعد ها مطابق شرایط زمان و مکان و نیازمندی های مردمان و پیروان طریقه باطنیه تجدید نظر شده و با شرایط زمان و مکان مورد تطبیق قرار داده شده است. و هم چون همه سنت های مروج در میان اسماعیلیان آسیای میانه به نام و نشان پیر شاه ناصر خسرو ختم می شود، از این سبب سنت فعلی چراغ روشن نیز از همین سبب به نام ' دعوت ناصری'، مسما شده است. و این ادعا تا حدی هم درست است زیرا،

بر اساس فرموده شخص ناصر خسرو، ایشان کتابی را به رشته نگارش درآورده است که به نام ' مصباح'، است که در آن در مورد تن و جان، و بقای روح بعد از فنای جسمانی، تصنیف نموده است که در اثر ماندگار خویش، ' خوان الاخوان'، نیز از آن یاد آور شده است." (ص. ۱۵۲-۱۵۱) پروفیسور برتلس، در اثر شان ' ناصرخسرو و اسماعیلیسم' ، (مسکو۱۹۵۹م.)، می نویسد که: "در واقعیت امر، سنت ' چراغ روشن'، در محیط بدخشان به میان آمده و در آن جا به شیوهجهای مختلف مطابق رسم و رواج عقیدتی مردمان مقیم آن جا، مورد کار برد قرار گرفته است. و اینکه گویا مردمان بدخشان در گذشته ها آتش پرست بوده اند و سنت چراغ روشن نیز به آن ارتباط دارد، از ریشه نادرست می باشد. و هم اینکه این سنت با حضور یابی ناصر خسرو در بدخشان به منظور پیش برد رسالت عقیدتی اش در راستای انتشار و گسترش دعوت اسماعیلی از آن استفاده نموده است، نیز تا حدودی دارای شواهد معین نیست. اما باید دانست که ناصرخسرو نشست هایی را در میان پیروان ترتیب و تنظیم می نمود که به نام 'مجالس دعوت'، یاد می شدند. و برخی ها بر این باور هستند آن مجالس دعوت، بعد ها به ' مجلس چراغ روشن'، تبدیل شدند و تا به امروز ادامه یافته است." واژه های، چراغ، دیپک، قندیل، فانوس، سراج، مصباح، و غیره به نحو دیگری در زبان لاتینی نیز جای دارند و به نام " Lampas "یاد می شود، و به همین سان در زبان های اروپای باختری و خاوری، نیز کارجبرد دارد و بینش آن در واقعیت امر میان همگان هم مشترک است و هم دارای هدف و غرض واحد بخاطر تنویر و ارتقای سطح معنویت و روحانیت در میان انسان های مختلف باورمند به هر دینی و هر آئینی که خود انتخاب نموده است. بینش چراغ در حقیقت در فرماسیون اقتصادی و اجتماعی دوره سنگ، بر می گردد که قندیل هایی از سنگ ساخته می شدند و بعد چربی و روغن را در داخل آنها گذاشته می شد و برای مقصد و مرامی که در نظر داشتند، از آن استفاده می نمودند. مثلاً در مصر و یونان باستان به قبرستان ها می رفتند، درآنجا قندیل های ساخته از سنگ را می دیدند که به شکل، پرنده، باز و ماهی، همانند بوده و بعد ها این فرهنگ به سرزمین خراسان وسرزمین ایران امروزی نیز سرایت کرد و راه خود را قدم به قدم بسوی آسیای میانه، افریقا، روم و غیره ، در نتیجه مهاجرت ها و پناهگزینی های جبری و قصدی، و یا هم رضامندانه، به راه پیمایی خود ادامه داد.

داستان سرایان و قصه پردازان معروف و مشهور پیرامون زندگی حضرت محمد(ص)، و کار کرد هایش حرف هایی دارند و می گویند زمانی که در مدینه مسجدی به نام ' مسجد نبوی'، ساخته شد، شرایط زندگی آنقدر درست نبود و آنحضرت بخاطر تنویر آن از برگ درختان استفاده می نمود تا روشن باشد و بعد ادای نماز کنند. قرتوبی، (وفات ۶۷۱هـ. ق./۱۲۷۲م.) در اثر خویش ' تعریف الانساب'(قاهره۱۹۸۷م.، ص. ۲۵۲،) می نویسد که یک تن از بازرگانان سوریه به نام ' تمیم الدهاری'، (وفات ٤٠هـ. ق./۶۶۰م.)، یکدانه چراغدان را که مملو از روغن حیوانی بود به مدینه آورد و به مسجد نبوی هدیه نمود.

روشن نمودن آن چراغ در مسجد در آن زمان منحیث یکی از خوب ترین رویداد ها به نظر می رسید و هم باعث مسرّت حضرت محمد(ص)، نیز گردیده و این اقدام بازرگان موصوف باعث شد تا رسول خدا به وی لقب 'سراج' ، را اعطا فرماید. در کتاب "الکافی"، آمده است، زمانی که حضرت امام محمد باقر (وفات ۷۳۳م./ ١١٤هـ. ق.) دیده از جهان فروبست؛ پسر شان، حضرت امام جعفر صادق، هدایت دادند تا در منزل شان چراغی ویژه روشن گردد. به همین سان این سنت در هنگام وفات حضرت امام جعفر صادق (وفات ٧٦٥م./ ١٤٨هـ. ق.)، نیز به مشاهده گذاشته شده بود. و بدون تردید این فرآیند خود بر اسماعیلیان آسیای مرکزی نیز اثر گذاشته است، زیرا پیر ناصرخسرو خود از همه امور و مسایل آستان امامت به شمول سنت های معمول و مشهور درگاه امامت آگاه گردید. گفته میشود که شخصی به نام "تاج مغل"، که بدخشانی الاصل بوده است برای رئیس خان که از خانواده و قبیله " توره خان"، منطقه گلگت بوده است پناه میجدهد، و بعدها به نسبت عمیق تر شدن مناسبات میان این هر دو، رئیس خان به کیش اسماعیلی میجگرود، و تاج مغل، دخترش را در عقد نکاح رئیس خان در می آورد، و رئیس خان روی دلایل نا معین، تاج مغل را به حمله بر مناطق مختلف علاقه جات شمالی پاکستان ترغیب می نماید که در نتیجه مناطق: چترال، یاسین، کوهستانهای غذر و پونیال، در اختیار تاج مغل قرار می گیرد. مادامی که تاج مغل داخل منطقه گلگت شد، در آن زمان توره خان حاکمیت گلگت را بدوش داشت، و چون در برابر مهاجمین تاب نه آورد، از این سبب برای شان نه تنها تسلیم شد، بلکه به کیش و آئین شان نیز مشرف گردید. و باید گفت این زمانی بود که عقیده و باور

اسماعیلیسم به گونه گسترده آن در این مناطق بر اساس مساعی همه جانبه و فراگیر تاج مغل، پهن گردید و مردمان قدم به قدم به عملکرد بر طریقه و عقیده شان بر بنیاد پالیسی خلفای فاطمی و به ویژه آموزه های ماندگار پیر سترگ، سید شاه ناصرخسرو، روی آوردند. گفته می شود که تاج مغل از طریق کوه های دشوارگذر پامیر، به منطقه سینکیانگ چین، که در آن زمان به نام ترکستان بزرگ یاد می گردید، رهسپار شد و در آن جا نیز به دعوت اسماعیلیسم ادامه داد. تاریخ نگاران در نگارش های شان می نگارند که، قلمرو حاکمیت اسماعیلی در زمان این شخصیت فعال که خود عامل اصلی این همه کارکردها بود، الی ترکستان بزرگ، به شمول سینکیانگ امروز، غرب افغانستان الی استان هرات باستان، جوزجانان، که شامل شبرغان و حومه آن می شود، ولایت غور، مناطق جنوب شرق چترال و گلگت، الی مرزهای هندوستان، منطقه یفتل بدخشان افغانستان، به شمول راغ، درایم و منطقه سر گیلان"سرغیلان"، امروزی در بدخشان را در بر می گرفت. و هم ابراز نظرهای خیلی زیادی وجود داشته و حاکی از آن هستند: مادامی که سنت "چراغ روشن"، هنوز در مرحله ابتدایی و نخستین خویش قرارداشت، این تاج مغل بود که باعث گسترش و مروج سازی این سنت در میان مردمان زیر حاکمیت و قلمرو او گردید. برخی ها را عقیده براین است که سنت چراغ روشن برای مدت های زیادی تنها برای فرد متوفا بکار برده می شد، و هنوز دعوت بقا شامل آن نبود، اما برخی ها این سنت را با مراسم چهاردهم شعبان "شب برات"، به مغالطه می گرفتند و از این سبب پیروان پیر ناصرخسرو نام این سنت را به "چراغ روشن"، تبدیل نمودند تا از سنت " فاتحه چراغان"، که در میان اسماعیلیان آسیای مرکزی به نام شب برات یاد می شد، تشخیص و جدا دانسته شود. «شعبان» ماه هشتم از ماه های قمری است که بعد از ماه رجب و قبل از ماه رمضان قراردارد. جمع آن« شعبانات» و« شعابین» است. این نام از ریشه «شعب» گرفته شده که هم بر جایی و افتراق و هم بر فراهم آمدن و اجتماع دلالت دارد. بعضي از اهل لغت گفته اند «این واژه از اضداد است» ولي دیگران آن را از باب اختلاف لغات دانسته اند .واژۀ «شَعب» به معنی امت و قوم نیز ازهمین ریشه گرفته شده است. چنان که خداوند فرمود: «وَجَعَلناکُم شُعُوباً وَ قَبائِلَ وَ...؛ شما را از امت ها و قبیله ها قرار دادیم». وجه نام گذاری شعبان، طبق روایتی از پیامبراکرم (ص) آن است که خیر بسیار(ماه رمضان) از آن منشعب می گردد، و نیز گفته شده: «چون شعبه های رحمت خدا در آن بسیار است ،شعبانش نامند» یا به جهت آنکه روزی بندگان خدا در این ماه بسیار منشعب می شود و حسنه مضاعف می گردد. اما عرب جاهلی چون در این ماه برای پیدا کردن آبشخور، یا به منظور غارتگری، پراکنده و منشعب می شدند، این را وجه تسمیه شعبان پنداشتند. از جهت عظمت و اهمیت این ماه که در مقدمه ماه مبارک رمضان قراردارد، معمولاً آن را «شعبان المعظم» تعبیر می کنند. ما می توانیم معنی و مفهوم واقعی این مناسبت را در سروده زیر مشاهده کنیم:

چه مبارک سحری بود و چه فرخنده شبی
آن «شب قدر» که این تازه « براتم» دادند

آنگونه که گفته آمدیم، دانسته شد که سنت چراغ روشن در ابتدا دارای شکل واحد برگزاری بود و تنها برای شخص متوفا برگزار می گردید، اما بعدها شاخه های دیگری نیز به آن پیوستند، که می توان از دعوت فنا، دعوت بقا، دعوت صفا، و دعوت رضا، یاد آور شد، و لازم است دانسته شود که امروز دعوت صفا و دعوت رضا، دیگر در مراسم تشریفات "چراغ روشن"، حضور برای برگزاری ندارند و مورد مشاهده قرار نمی گیرند. باید گفت که سنت "مجلس حیاتی"، در میان جماعت آسیای جنوبی، به ویژه جماعت خوجه، نیز از سنت چراغ روشن سرچشمه می گیرد، به این دلایل که تاریخ و سبقه این جماعت نسبت به سنت جماعت آسیای میانه خیلی ها، نزدیک است، و لی سنت ناصرخسرو بیشتر از هزار سال سابقه دارد، از این سبب پیرهای جماعت خوجه نیز مشابه این سنت را از ناصرخسرو گرفته اند و دقیق تر این است که "مجلس حیاتی"، در زمان حضرت امام سلطان محمد شاه، بر بنیاد درخواست جماعت آسیای جنوبی به اجرا در آورده شد و مورد مشاهده قرار می گرفت. در اثر Major J. Biddulph، "تبار های هندوکش"، سال ۱۹۷۷م.،درصفحه۱۲۳، اش می نگارد که: "در شب برگزاری مراسم چراغ روشن، در میان مردمان کوهستانات بدخشان افغانستان و سایر مناطق پامیر، شخصیت روحانی واجب الاحترام این اقوام که به نام "خلیفه"، یاد می شود و از خلافت و نیابت گرفته شده است، به منزل نو رفته در خاک آمده، و بخاطر ادای احترامش خوراک تهیه و تدارک دیده می شود. خلیفه لقمه ای از خورک را در دهان خود نموده و بعد دیگران که در صحنه حضور دارند

موصوف را همراهی می کنند. بعد همه مراسم که عبارت از خوانش چراغ نامه، تاب دادن فتیله، تهیه و تدارک روغن، و خوانش سایر ضروریات در فرآیند شب هنگام ادامه پیدا می کند." نویسنده ها، دانشمندان، شعرا و نظم نویسان اعصار مختلف، پیرامون سیرت رسول اکرم، و نورانیت وی در راستای هدایت عالم بشریت، و قایل شدن ارزش به نورانیت او و اهل بیت اش، همواره آفریده هایی دارند که در وصف نورانیت آنحضرت چیزهایی را به گفتار نشسته اند. مثلاً "اکبر آبادی" در اثر خویش "سیر منظوم"، هم در مورد پیامبر خدا و هم اهمیّت نورانیت، "چراغ"، و "قندیل" سخنانی داشته اند و هم سروده ای دارند که در وصف نور و نورانیت، و هم اینکه به گونه نمادین شخصیت نورانی آنحضرت را بازتاب داده اند. باید گفت که سنت چراغ روشن با سنت مهرپرستی و سنت دیانت زردشتی دارای پیشینه تاریخی همسان نبوده و نمی توان آنها را از یک منبع و سرچشمه دانست، زیرا در قدم نخست زردشتی ها، اگر فردی در خانواده شان وفات می یافت، جسد وی را الی سه روز به گور نمی سپاریدند و حتی برای مدتی نگاه می داشتند و بعد ها آن را به تپه های بلندی انتقال داده و می گذاشتند تا طعمهٔ لاشخوران گردد. و یا هم درهنگام بهار، خزان و به ویژه زمستان صندوق های بسیار بزرگی می ساختند که جسد یک انسان بطور ایستاده، با پاهای گسترانیده و دستان باز می توانست در آن جاگیر گردد. جسد را می گذاشتند و الی فصل بهار نگهداری می نمودند، زیرا در زمستان لاشخواران پیدا نمی شدند و هم اگر جسد خیلی ها خشکیده می شد، از این سبب باید در بهار زیر باران می گذاشتند تا نرم گردد، و حتی اثرات باران باید در گوشت، پوست، خون و استخوانش نفوذ می نمود ، نرم می شد و هم در همان وقت است که سر و کله لاشخواران پیدا می شد و بعد جسد را به تپه بلندی می بردند و می گذاشتند تا مورد طعمه آنها قرار گیرد، و ثوابی را که از آن در نظر داشتند برای آنها میسر گردد. این خود کاملاً با سنت اسلامی در هماهنگی قرار نداشته و از این لحاظ باید گفت که سنت چراغ روشن دارای ویژه گی های سنت اسلامی بوده و از جای و منبع دیگری ظهور نکرده است. مراسم تشریفات "چراغ روشن"، در سیاق و متون مواریث فرهنگی و باورهای دینی اسماعیلیان آسیای مرکزی، به گونه ژرف ریشه داشته است. این رسم با سنت ماندگار ناصرخسرو، حجّت خراسان، سیّاح معروف، فیلسوف نامدار، حکیم و دانشمند بی بدیل، و خادم آستان امام و خلیفه فاطمی، حضرت امام مستنصربالله، ارتباط گسست ناپذیر دارد. روح و روان دعوت ناصرخسرو، در قرائت نامه های ناهمگون و کثیری که برخی از قسمت های این سنت یاد شده را در بر می گیرد، و به نحو شایسته بازتاب می گردد، به نام "دعوت ناصری"، و یا به گونه ساده "دعوت"، یاد می شود. سنت "چراغ روشن"، در فراز و فرود سده ها، در خدمت دو هدف معین و سترگ انسانی قرار داشته است: اول، از دیدگاه تاریخی، وسیله ای بوده است برای پیرها و داعیان جماعت آسیای مرکزی در راستای گسترش و استحکام شیرازه های دینی در میان جماعت ناهمگون در مناطق کوهسار، و کوه پایه های پامیر و بدخشانات وابسته جغرافیای سیاسی، افغانستان، تاجیکستان، علاقه جات شمالی پاکستان و منطقه ترکستان تاریخی، سنکیانگ فعلی واقع در سرزمین پهناور جمهوری خلق چین. دوم، از دیدگاه فرهنگ عقیدتی، جماعت و باورمندان را در امر حفظ و نگهداری اتحاد و هویت تاریخی و عقیدتی جماعت در ادوار مختلف تاریخی، فراز و فرود زمانی، مکانی، سیاسی، اقتصادی و اجتماعی، توانمند و معتقد با واقعیت های آئین و کیش باطنی ساخته است. در دل این سنت، نیایش و ذکر آفریدگارعالمیان، و ستایش سرور کائنات، رسول اکرم(ص)، و امامان، و انجام دعا و ثنا به آستان نیروی زوال ناپذیر یزدانی و طلب استدعا و یاری از نیروی ماندگار و بی نیاز در مراحل زمانی با اهمیّت در زندگی انسان ها، و کافه بشریت، جهت رهایی از دشواری ها، مصیبت ها و آلام می بوده و مزید برآن سنت یاد شده وسیله ای است در امر اندیشیدن روی معانی و اهداف تنویرگرایانه و متوازن زندگی مادی و معنوی در این کائنات و روز موعود، مطابق هدایت قرآن مجید، آموزه های حضرت محمد(ص)، و هدایات امامان زمانه ها، می باشد. اصطلاح "چراغ روشن"، در واقعیت امر ترجمه عبارهٔ عربی است که مفهوم"سراج منیر"، که معنی لفظی و واژه ای آن "چراغ روشن"، بوده و در حقیقت واژه قرآنی است که در ختم سوره ۳۳ آیت ٤٦، به حیث صفت و کنیه ی حضرت محمد(ص)، ذکر شده است. وَدَاعِيًا إِلَى اللَّهِ بِإِذْنِهِ وَسِرَاجًا مُنِيرًا (٤٦:٣٣) "و مردم را به فرمان خدا بسوی او بخوانی، و چراغی تابناک باشی". همچنان این اصطلاح با آیت نور که در سیاق آن پیرامون "نورٌعلی نور"، سوره ٢٤ آیت ٣٥ و سایر آیاتی که بر مؤلفه نور و فروزندگی دلالت می کند، نیز در ارتباط است. آنگونه که در آیه زیر مشاهده می نمائیم:

اللَّهُ نُورُالسَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ مَثَلُ نُورِهِ كَمِشْكَاةٍ فِيهَا مِصْبَاحٌ الْمِصْبَاحُ فِي زُجَاجَةٍ الزُّجَاجَةُ كَأَنَّهَا كَوْكَبٌ دُرِّيٌّ يُوقَدُ مِن شَجَرَةٍ مُّبَارَكَةٍ زَيْتُونِةٍ لَّا شَرْقِيَّةٍ وَلَا غَرْبِيَّةٍ يَكَادُ زَيْتُهَا يُضِيءُ وَلَوْ لَمْ تَمْسَسْهُ نَارٌ نُّورٌ عَلَى نُورٍ يَهْدِي اللَّهُ لِنُورِهِ مَن يَشَاء وَيَضْرِبُ اللَّهُ الْأَمْثَالَ لِلنَّاسِ وَاللَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ (٢٤:٣٥)

"خدا نور آسمان ها و زمین است. مَثَلِ نور او چون چراغدانی است که در آن چراغی باشد. آن چراغ درون آبگینه ای و آن آبگینه چون ستاره ای درخشنده. از روغن درخت پربرکت زیتون که نه خاوری است و نه باختری افروخته باشد. روغنش روشنی بخشد هرچند آتش بدان نرسیده باشد. نوری افزون بر نور دیگر. خدا هر کس را که بخواهد بدان نور راه می نماید و برای مردم مثل ها می آورد، زیرا بر هر چیزی آگاه است." (٢٤:٣٥) این بینش با شیوه های تمثیلی و کنایه های ناهمگون در ارتباط با بازتاب نور، در همه فرآیند این سنت گسترش یافته است. پروسه تنویر چراغ چنین دانسته می شود که بر ملا کننده تأیید مجدد اصول و قواعد نور یزدانی است که در سلسله جاویدان بینش و تصور امامت در کلیت امر، به توضیح وتفسیر گرفته شده است. یکی دیگر از جهات با اهمیّت مراسم تشریفات چراغ روشن، با بسا گونه های اجراآت، مشاهدات، و کار کرد های عام مشابه دیگر منوط به دنیای اسلام، مانند بینش و تصور قربانی که سنت حضرت ابراهیم علیه السّلام، را در پی دارد و باعث آفرینش اسباب نزدیک شدن و قربت باورمندان به سلسله جاویدان و ماندگار امامت با تصور قرآنی اش می شود، نیزعمومیت دارد. در اصل این سنت در فرآیند عملکرد روی پارسایی، ایثار و فداکاری مؤمن اصرار می ورزد، آنطور که در کلام الله مجید ارشاد شده است. لن يَنَالَ اللَّهَ لُحُومُهَا وَلَا دِمَاؤُهَا وَلَكِن يَنَالُهُ التَّقْوَى مِنكُمْ (٢٢:٣٧) "گوشت و خون این شتران شما به خدا نمی رسد. آنچه به او می رسد پرهیزگاری شما است." (٢٢:٣٧). این آیه قرآنی، ما را به بینش و اندیشه ژرف وا می دارد تا بدانیم که خداوند هرآنچه را که در عالم ظاهر انجام می دهیم هدایت فرموده است اما، بدون تردید دارای تصور باطنی هم است و اگر ما آن را نمی شناسیم و به ژرفای آن مغروق نشویم، در حقیقت یک بخش عظیم کاری، فکری، عبادت و نیایش ما نیمه باقی می ماند. یعنی اینکه اگر نیایش ها و عبادات رچوالستیک " مراسم نمایشی و نمادین"، ما با سیاق و محتوای باطنی آن که در واقعیت در امر ساختار شخصیت معنوی و روانی انسان ها ، در مطابقت قرار نگیرند و نقشی را بازی کرده نتوانند، در آنصورت مطابق تعبیر و تفسیر آیه مبارکه بالا، به همگان باید روشن گردد که خداوند تنها به بازتابجهای زبانی و عباره های لفظی ما قدر و قیمت قایل نبوده ، بلکه آنچه باعث اسباب تغیر و تعویض بینش ما از گرایش منفی، کاستی ها و نا رسایی ها، بسوی شناخت معرفت و حقانیت زندگی معنوی و بشری گردیده و ما را من حیث انسان معتقد، باورمند، متقی و پرهیزگار، در میان امت مسلمه معرفی نماید، بیشتر نیاز داشته و مورد تقدیر و تکریم قرار می دهد. آنهایی که به سیاق قرآن کریم باز می گردند، خیلی ها نادر سعی می ورزند تا ژرفای معنی و مفهوم آن را مطابق دانش زبان و ادبیات عربی که همواره مانند سایر زبان های زنده جهان در تغییر و دگرگونی است، به شناسایی گیرند و از مفاهیم آیات محکمات و متشابهات آن خویشتن را آگاه سازند، و بعد تاریخی، شرایط زمان و مکان ظهور دین و عقیده در نظر داشته باشند و بعد آن در تحقق و تطبیق آن در زندگی روزمره خویش، داخل اقدام علمی و عملی شوند، آنگونه که در آیه زیر، همه انسان ها و باورمندان را به شناخت آفرینش کائنات مطابق علم عقلی و نه نقلی، قدم مثبت و آگاهانه بردارند. مثلاً در این آیه مبارکه بسا مطالب نه تنها در مورد بینش چراغ و روشنی توضیحات می دهد، بلکه پیرامون نحوه کارکردها و اجرای وظایف آنها نیز ما یان را به تفکر و تعقل فرا می خواند. تَبَارَكَ الَّذِي جَعَلَ فِي السَّمَاءِ بُرُوجًا وَجَعَلَ فِيهَا سِرَاجًا وَقَمَرًا مُّنِيرًا یعنی" بزرگوار آن خدایی که در آسمان برج ها را مستقر داشت و در آن چراغ روشن، خورشید و ماه درخشنده و تابان را روشن ساخت" (٢٥:٦١) مراسم تشریفت سنت چراغ روشن در طریقه شیعه امامی اسماعیلی همانند سایر جمعیت های مذهبی بخاطر التماس و دریافت برکات و بازتاب اظهار سپاس و شکران و جستجوی آرامش و سکون، و بخاطر پیشکش دعائیه ها به روح و روان فرد متوفا و بخاطر نجات و رهایی خودی از دشواری هایی که در شرایط و زمان دشوار به گونه های ناهمگون عرض وجود می کنند، صورت می گیرد. بسا از این مراسم با گذشت زمان در شیرازه سیاق ویژه فرهنگی، تاریخی و جغرافیای سیاسی منحیث سنت بعد از مراسم وابسته به خاک سپاری و تشییع جنازه مانند مراسم، "ثمر" و "زیارت"، در سنت جماعت آسیای جنوبی، انکشاف یافته است. یکی از نمونه های این چنین مراسم در میان جماعت آسیای مرکزی، سنت "چراغ روشن"، است. امام وقت، حضرت شاه کریم الحسینی، در تعلیقه یازدهم جولای ۲۰۰۹م. خویش، به

مناسبت زاد روز امامت در زمینه چنین ارشاد فرمودند: "من با مسرّت فراوان و ویژه می خواهم جماعتم را آگاه سازم که متن مشترک "چراغ روشن"، را که جزعمل کرد مراسم تشریفات وابسته به تشییع جنازه و خاک سپاری اعضای متوفای مربوط به سنت ناصرخسرو است، برای رعایت و مشاهده این رسم تصویب نمودم. این متن مشترک تعویض کننده همه آن متونی است که تا کنون از آنها کار گرفته می شد و بازتاب دهنده اصول بنیادین طریقه ما، یعنی مرکزیت امامت موروثی جستجوی فردی بر مبنای هدایت امام زمان و تعهدات تاریخی ما در برابر بینش یک بشریت واحد و زندگی مشترک می باشد."

سنت چراغ روشن، در سنت و مواریث فرهنگی وعقیدتی اسماعیلیان آسیای مرکزی ریشه ژرف داشته و برای سده های متمادی توسط پیروان سنت ناصرخسرو رعایت گردیده است. جماعت وابسته به این سنت متشکل است از: جماعت بدخشان افغانستان، بدخشان تاجیکستان، بدخشان علاقه جات شمالی پاکستان، ترکستان چین، و سایر مناطق کوهسار می باشد. سنت یاد شده جماعت اسماعیلی، پیرها، داعیان و حجّتان را در راستای گسترش و استحکام باورهای دینی، عقیدتی و اجتماعی، و حفظ و نگهداشت اتحاد و اتفاق به شمول هویت عقیدتی مردمان مناطق یاد شده را در شرایط خیلی ها ادبار تاریخی، یاری رسان و ممد بوده است. در سنت اسماعیلیان آسیای مرکزی، اصول و قواعد مراسم تشریفات مذهبی بر مسایل و بینش ظاهری آن اولویت بیتشر دارد، زیرا این روش پارسایی است که کارکردهای مبنی بر آن مورد پذیرش قرار می گیرند و امیدها، تحقق می یابند. از این سبب، امامان شان در زمانه ها همواره سادگی و بی آلایشی را در همه شئون زندگی مذهبی و تشریفات سنتی مورد ترغیب قرار داده و از متحمل شدن مصارف سنگین و گزاف که تا حدی خود نمایی و تظاهر نیز است، منع قرار داده اند. در سیاق قرآن عظیم الشأن همواره می خوانیم که خداوند تبارک وتعالی هرگز میل ندارد تا بر باورمندان فشار وارد شود و با دشواری ها سر دچار شوند، بلکه همواره باید سهولت ها را بیافرینیم، زیرا آفرینش سهولت برای خود و دیگران نیز یکی از شیوه های رحمت و برکات است. این ارزش ها باید تشویق و ترغیب شوند و مورد حمایه قرار گیرند و خانواده ها را باید از روبرو شدن با دشواری ها و مشکلات هنگام مراسم عزا داری و مغمومیت و اندوه نجات دهیم. رسم چراغ روشن در کلیت خویش بعد از ختم مراسم تکفین و تدفین، در شب سوم وفات فرد مطابق امکانات دست داشته، مورد رعایت قرار می گیرد. بعضاً دیرتر هم صورت می گیرد، اگر خانواده ها امکانات مادی آن را نداشته باشند. با وصف آنکه این سنت در میان همه جماعت وابسته به سنت ناصرخسرو یکسان است، اما بازهم گفته می شود که این رسم در میان جماعت بدخشان تاجیکستان، بعد از وفات فرد در شب دوم مشاهده می شود. قابل یاد آوری است که برپایی سنت و رسم چراغ روشن برای نوزادان، مجاز دانسته نه شده است. این رسم در منازل خانواده های عزادار و ماتم دیده بعد از ختم دعای شام به اجرا در آورده می شود که معمولاً به نام "دعوت فنا" یاد می شود. سیمای مرکزی این سنت را، شکل ظاهری آن که شامل خوانش چراغ نامه، آیاتی از کلام الله مجید، فرآیند استدعا، تضرع، زاری، التماس و بازتاب ابیات عرفانی، از قبیل مدح خوانی، قصیده خوانی که توسط مدیحه خوان که بعضا به گونه سنّتی آن را "مداح خوان می نامند"، و خلیفه ها به خوانش گرفته می شود، تشکیل دهنده است. متن "چراغ نامه"، بازتاب دهنده مرکزیت بینش و تصور امامت، اصول و قوانین عملکرد بر طریقه و عقیده در فرآیند پژوهش های فردی، مبنی بر هدایت امام زمان و ارزش یابی ای که طریقه اسماعیلی از بینش قرآنی در مورد تصور بشریت واحد دارد، می باشد. مادامی که فرآیند رعایت و مشاهده چراغ روشن، در شیرازه زمانی معین که برای خوانش چراغ نامه در نظر گرفته شده است، به پایان می رسد، اشتراک کننده ها به گونه عادی و خود مانی به مدیحهجسرایی، خوانش قصیده، نعت، منقبت و اناشید (قصاید وسروده های اسماعیلیان شرق میانه ، به ویژه جماعت سوریه) هستند، اقدام می ورزند. زمانی هم بود که حضرت امام سلطان محمد شاه ، در اواسط سال ۱۹۲۰م.، متن تصویب شده چراغ روشن را به جماعت آسیای مرکزی، به ویژه به مناطق علاقه جات شمالی پاکستان و از آن طریق به سایر نقاط آسیای مرکزی توسط نماینده ویژه خود فرستادند، اما به نسبت موجودیت دشواری های ناشی از نبود وسایل مفاهمه و گفتمان مستقیم، به شمول سایر مؤلفه های وابسته به اوضاع و احوال آن زمان موجود در میان جماعت، و مقاومت برخی از افراد و اشخاص دارای صلاحیت و اختیار در میان مردم، به ویژه آنهایی که منافع فردی و خانوادگی شان را در خطر می دیدند، متن یاد شده جنبه عملی را به خود نگرفت و پیرها و خلیفه

همواره بر اساس کارکردهای سنتی و سابق و استفاده از متون سابقه و کهن دست داشته شان استفاده به عمل می آوردند، که این مسئله خود قابل پرسش بوده و در حقیقت عدول از بینش امامت موروثی و ادای بیعت به امام و تصور امامت است.

فشرده ای پیرامون دیدانداز تاریخی و سنتی "چراغ روشن": آنگونه که گفته آمدیم، سنت چراغ روشن در همه مناطق و جغرافیای سیاسی ای که اسماعیلیان و پیروان پیر ناصرخسرو حیات بس می برند، به مظاهره و مشاهده گرفته می شود. در مناطق علاقه جات شمال پاکستان، تعمیل کننده های این سنت، تکه سفیدی را روی زمین می گذارند و چراغی را روشن می سازند که روغن آن از چربی حیوان ذبح شده به مقصد معّین چراغ روشن که آن را بعضاً "دعوتی"، می نامند، روشن می گردد، و تا زمانی که این چراغ روشن است، برای سایر روشنی ها و چراغ ها اجازه کارکرد و فعالیت داده نمی شود و خلاف تصور و بینش ماهوی این سنت به شمار می رود. مادامی که فتیله مخصوص این مراسم را تهیه و تدارک می بینند، در این هنگام آیاتی از قرآن مجید به خوانش گرفته می شوند و سایر کارکردهای مورد نظر نیز تعمیل گردیده و فتیله با روغن تهیه دیده شده از چربی حیوان ذبح شده برای مقصد یاد شده، با تیل روغن نمناک گردیده و بعد روشن می گردد تا به سوختن آغاز نماید و در روشنی آن، سایر امور به اجرا در آورده می شوند. در این هنگام قاضی و یا شخص آغازکننده در برابر خلیفه ایستاده می شود و به خوانش درود و صلوات آغاز گر می شود و دیگران نیز با او به گونه مشترک تکرار می نمایند. چراغدان در مقابل خلیفه با سنت تکراری سه بار بر زمین گذاشته می شود. این خود بازتاب دهنده بینش توحید یعنی یگانه بودن خداوند تبارک وتعالی، واحد بودن چراغ یزدانی و نور مبین و جاویدان، و رابطه سه گانه، یعنی رابطه با خداوند، با حضرت محمد(ص)، و با امام زمان که وصی و سخنگوی پیامبر است، می باشد. علاوه بر آن، از سیاق کاری و متون جماعت افغانستان و تاجیکستان دیده و دانسته شده است که در آن جا، ظرفی را که در آن کارد خورد، گندم نیمه آرد شده ،"دَلده"، کمی هم نمک نرم شده، با مقداری پنبه قرارداده شده است بدست قاضی داده می شود و بعد آن را با خوانش درود و صلوات در پیش روی خلیفه قرار می دهد. در این هنگام خلیفه از جای خود برخاسته و سایر اشتراک کننده ها نیز از ایشان پیروی نموده و همگان به پا می شوند و ۲۷ بیتی را از چراغ نامه، با آهنگ کورَس به خوانش می نشینند. گوسفندی را که برای مقصد ذبح تدارک می بینند، نباید لاغر و ضعیف باشد بلکه باید دارای نیرو و ظرفیت چربی باشد تا از یک طرف باعث روشن نگهداری بیشتر چراغ گردیده و از جانبی هم به فرآیند و مراسم سنت یاد شده ادای بی احترامی نه شده باشد، و هم بر بنیاد عقیده و باور پیشدادیان ما، گفته می شود که آنچه را که در راه خدا ، دین و عقیده اختصاص می دهی، باید از همه بهتر و شایسته باشد. اما در این قسمت می خواهم به عرض رسانم که، حتی اسماعیلیان ما نیز هنوز روی ظواهر مسئله تأکید می ورزند زیرا از فرهنگ میحط پیرامون متأثر هستند و تأکید شان بر این است که گوسفند مورد نیاز برای دعوت، باید هم که چاق باشد و از نیروی فزیکی و جسمانی قوی تری برخوردار باشد. عقلاً می پذیریم که باید هم چنین باشد تا از دیداندا اجتماعی و فرهنگی در نزد دیگران احساس کمبودی نکرده باشیم، اما اگر از دیدگاه معنوی و عینی به اندیشه نشینیم. این هم یک نوع حرص و آز است که گردانندگان دعوت یاد شده را وا می دارد تا در مورد برکت بیشتر گوسفند فربه به اصرار نشینند تا منافع و اشتیاق اشتراک کننده ها نیز را در نظر گیرند، در صورتی که نزد خداوند بینش گوسفند فربه و یا لاغر، هردو دارای هیچ گونه اهمیّتی نیست، زیرا آنگونه که در قرآن کریم آمده است که گوشت، پوست و روغن این حیوانات شما به خدا نمی رسند، بلکه آنچه که به خدا می رسد و از شما مشکور خواهد بود، تقوا و پرهیزگاری شما به شمول نیت تان خواهد بود که در برابر این عمل ظاهری انجام می دهید، بدون تردید حایز اهمیّت بیشتر می باشد. گوسفند وضو داده میشود، بعد خلیفه کمی نمک نرم شده را در دست چپ خویش قرار داده و آن را کمی می فشارد تا نرم تر شود، و در دست راستش کارد ریزه است که فردی در اختیارش می گذارد و بعد با کارد نمک را ریزه نموده و با مقداری از گندم نرم شده مخلوط ساخته و به دستیار خود می دهد تا به گوسفند دعوتی بخوراند. در این وقت خلیفه به خوانش تکبیر آغازگر می شود و دستیار خلیفه رویش را بسوی قبله دور داده و به ذبح نمودن گوسفند، آغاز می نماید. بعد آن، خلیفه پنبه را گرفته و بعد از تماس با پیشانی، به تابیدن آن آغاز می کند تا فتیله ای ساخته شود، و آن را در اطراف انگشتانش پیچانده و بعد از تکمیل شدن، به پارچه های خورد و ریزه تقسیم می نماید. بعد دستیار خلیفه فتیله های داخل روغن را گرفته و کمی می

فشارد تا روغن کمتر شود و برای روشن شدن آماده گردد. باید گفت که چراغدان معمولاً از سنگ ویژه ای ساخته میشود که "سنگ سنگلیج" یاد شده و در اصل از "سنگ مرمر و رخام" ساخته می شود که رنگ آن نصواری و یا تیره گون می باشد.

آخر سخن: برای همه وابستگان سنت ماندگار پیر سید شاه ناصرخسرو، داعی بزرگ و حجّت خراسان که اختیار و صلاحیت کاری و دعوت اش، از آستان و مقام حضرت امام مستنصربالله سرچشمه گرفته است، آشکار و تفهیم است که مراسم تشریفات و سنت "چراغ روشن"، که در ابعاد تعابیر وتفاسیر، ظاهری و باطنی اش بازتاب گردیده و برای همیش انعکاس خواهد یافت. در فرهنگ عقیدتی اسماعیلیان جماعت آسیای میانه و سایر کشورهای اسماعیله نشین که از سنت ناصرخسرو پیروی می کنند، ریشه خیلی ها ژرف و تاریخی دارد، و باید اظهار کرد که پیروان این سنت ارزش واقعی و ماندگار آن را با گوشت، پوست، استخوان، نبض، فکر، ذکر و بینش عقلانی خود، احساس، تقدیر و تکریم می کنند. این سنت برای بیشتر از یک هزار سال به گونه های مختلف، با امکانات و دیدگاه های ناهمگون، در شرایط خیلی ها دشوار و مختنق، به شمول فرآیند تقیه عقیدتی و عمل کرد بر عقیده وباور، بر بنیاد ابراز وفاداری و صداقت به تعلیمات و آموزش عقلانی و خرد گرای سالار بزرگ ناصرخسرو، و هدایت امام وقت که بر بنیاد عقیده وباور تشیع، تطبیق کننده و تحقق پذیرنده اراده یزدانی در میان پیروان و بندگان خدا است، مورد کاربرد قرارداشته است. در سال های ۱۹۲۵-۱۹۲۳م.، در میان جماعت آسیای مرکزی، به ویژه در میان جماعت علاقه جات شمال پاکستان، که نخستین بار به داشتن نهاد ها و ادارات جماعتی موفق شدند، برخی ها را تلاش بر این بود تا مسیرهدایت دقیق امام را با فهم کم شان تعبیر و تفسیر شخصی نموده، از آن بهره برداری سیاسی کنند و جماعت را به سوی پریشانی استقامت بخشند. اما، خوشبختانه حضورشخصیت های آگاه و خبره، وفادار به اصول و آئین طریقه و کیش در میان جماعت به گونه فوری توانستند جلو بلواگران را بگیرند و از سیاق و محتوای فرهنگ و تاریخ عقیدتی شان، دفاع عقلانی و منطقی نمایند. در کشورعزیز ما افغانستان، نیز نظام جدید مؤسساتی و ادارات امامت و جماعتی در سال های اخیر با در نظرداشت شرایط زمانی و مکانی، حضورفزیکی پیدا نمودند وبدون تردید برخی از تغیرات و دگرگونی ها در عرصه های ناهمگون، به شمول عمل کرد برعقیده و طریقه نیز به میان آمد که یکی آن هم مواصلت تعلیقه و هدایت امام در مورد تحقیق، تدقیق و تطبیق "چراغ روشن"، سنت ماندگار سید شاه ناصرخسرو مطابق حقایق عینی و ذهنی جامعه، با حفظ اصول و ارزش های معنوی و تاریخی فرهنگ عقیدتی مردمانی که از سنت ناصرخسرو پیروی می کنند، بود و برای جماعت ابلاغ گردید. بدون تردید و بر بنیاد اسناد و مدارک دست داشته، موضوع شامل ساختن سنت چراغ روشن به سیاق مراسم تشریفات مذهبی ای که همین اکنون در شیرازه جماعت‌خانه ها در بیشتر از بیست و پنج کشور جهان جریان دارد، با قیادت و رهبری ادارات جماعتی، به ویژه قنسل و طریقه بورد های کشورهای افغانستان، پاکستان، تاجیکستان، هندوستان، کانادا، امریکا و کشورهای اروپایی، به مشوره گذاشته شده بود و آنها مسؤلیت اخلاقی، عقیدتی و سنتی داشتند تا طراحان تغییرات متن و سیاق "چراغ نامه" را با ایشان دقیقاً مطرح می ساختند و بعد جهت تطبیق آن اقدام صورت میگرفت، و با وجود آنهم همه اسناد و مدارک خیلی دقیق ارزیابی شده بودند. اما برخی ها باز هم مانند سال های ٦٠ در علاقه جات شمالی پاکستان می خواسند آن را جهت و جنبه سیاسی دهند و از آن به نفع دسته ها و گروهای بی باوری که در گذشته ها چندان علاقه ای به این گونه مسایل نداشتند، کارکردهای تبلیغاتی داشته باشند و از سوی دیگر آنهایی که در سرمداری ادارات قرار داشتند، اولاً خود از محتوای هدایت یاد شده آگاهی دقیق نداشتند و هم در تفهیم، توضیح و تشریح آن برای پیروان این سنت از شفافیت و دقت گرایی استفاده کرده نتوانستند، که چگونه آن را باید مطابق شرایط محیط کشورهای خود، و مطابق شرایط موجوده کشورهای اروپایی که اعضای جماعت در آنها حیات بسر می برند و تابع قوانین معین اجتماعی هستند که در برخی از کشورها، مانند افغانستان و تاجیکستان هنوز از آن یادی نیست، مورد تطبیق قرار دهند. در سنت اسماعیلیسم مشهود است که امام مسؤلیت همگانی عمل کرد بر طریقه و عقیده جماعت را بدوش دارند، زیرا بینش بیعت به صلاحیت و اختیار او، این موضوع رابیشتر از پیش روشن ساخته و امام خود همواره می فرمایند که با سنت، تاریخ و ارزش های عقیدتی جماعت هرگز مسامحه و مصالحه منفی صورت نخواهد گرفت بلکه به ژرفای سیاق تاریخی جماعت مراجعه صورت خواهد گرفت و مطابق آن جهت مصؤنیت عقیدتی، ذهنی و فکری جماعت کار صورت خواهد گرفت، آنگونه خود فرموده است: "از سال ۱۹۵۷م، تا کنون، هدف

اساسی من این بوده است، تا از تاریخ مان، از تاریخ جماعت مان نکاتی را بیرون ساخته و از طریق مساعی همه جانبه و صادقانه در شرایط امروزی، هویت شیعه امامی اسماعیلی مسلمان و روابط درونی آنها را با سایر مکاتب فکری و برداشت ها، اندیشه ها، مناسک و تشریفات مذهبی، آداب و سنن دینی، مسلمانان تقویت کنم. احساس می کنم که در این مقطعی از تاریخ جماعت مان، که سنت های مختلف آغاز به هم گرایی می کنند، به ویژه خیلی ها مهم است تا آن جنبه ای از دین، آداب و مناسک ای را مطرح کنیم که خیلی ها حیاتی هستند، از جمله صورت های ناهمگون بیان ها و بازتاب های اعتقادی و مناجات ها را که ریشه در تاریخ و سنت طریقه ی شیعه امامی اسماعیلی مسلمان دارند، بر حسب تفسیر و تعبیر امام زمان، داشته باشیم. خوشنودم به اطلاع جماعت برسانم که کار سّری و مکتوم و با تحمل در باره این موضوعات، در فرآیند پیشرفت قرار دارند و شما از کاری که مؤسسه مطالعات اسماعیلی در لندن و انجمنجهای تعلیم و آموزش و تربیت دینی و اداره طریقه و آموزش مذهبی، طی سال های گذشته انجام داده اند، با خبر هستید که به تاریخ ما مراجعه نموده اند تا رشته ها و ریشه های متنوعی را که بخشی از تاریخ ما درجهان عرب، در دنیای آسیایی بوده اند دریافت کنند تا همه جماعت ها از هر پیشینه تاریخی که هستند و دارای هرگونه خاست گاهی که باشند، بتوانند حس همدلی و آشنایی با مناسک و آداب دینی در این زمان از دین ما داشته باشند. با خشنودی به اطلاع جماعت می رسانم که به نتایج مؤثری و خوبی از این کار رسیده ایم و اجرای این کار در طی سال آینده توسط انجمن های تعلیم و آموزش دینی و طریقه اسماعیلی و مؤسسه مطالعات اسماعیلی، بعد از نهایی شدن متن های یاد شده پیش برده خواهد شد. آرزوی من این است که این درک از مناسک و آداب دینی ما بطور رسمی در آموزش دینی جماعت مان، به ویژه در کتاب های درسی دوره میانه، که در حال حاضر در مؤسسه مطالعات اسماعیلی در دست تهیه و تدارک است، منعکس شود..... این اصول همچنین در یک متن یک دست و جامع از "نکاح"، که از طریق مؤسساتم طی چند ماه آینده در اختیار جماعت قرار داده خواهد شد، بازتاب خواهد یافت. بسیاری از اعضای جماعت ام از افغانستان، تاجیکستان و شمال پاکستان منوط به سنت ناصرخسرو هستند که اکنون در جهان غرب حضور عینی دارند. مراسم "چراغ روشن"، بخش مهمی از سنت آنها است و در نتیجه، به مؤسساتم توصیه کرده ام که در اسرع وقت، متن مشترک و جامعی را فراهم سازند که بتوان از آن برای عمل کرد به این سنت و مراسم تشریفات استفاده نمود. این متن نیز، انعکاس دهنده اصولی خواهد بود که به آنها اشاره نمودم." (اگلیمونت، ۱۳ دسامبر، ۲۰۰۸م. به مناسبت ملاقات با رهبران جماعت)

اگر گویم صفاتت شاه ناصر
نمی دانم ز حالت شاه ناصر
اگر گویم که مردی کار بودی
فزون از مرد کاری شاه ناصر
زایران رو نهادی در بدخشان
شده یمگان مقامت شاه ناصر
زاقدام شریفت ملک یمگان
شده باغ جنان یا شاه ناصر

(چراغ نامه، ص.، ۱۱)

اسماعیلیان بدخشان تاجیکستان (پامیر/ پای مهر): فروپاشی حاکمیت تزار روس و به میان آمدن تغییرات در نتیجه پیروزی انقلاب سوسیالستی۱۹۱۷م.، بلشویک ها، که اثرات آن الی سال ۱۹۱۸م.، به همه قلمرو فلات پامیر پخش گردید، دگرگونی هایی را به وجود آورد. مرکز نظامی روس ها که در شهر خارق جابجا شده بود، بعد از بدست آوردن پیام پیروزی بلشویک ها، همگان پراگنده شده و مسؤلیت امنیتی و مصؤنیت نیم بند محیط پامیر را بدست حاکمان محلی سپردند. امارت بخارا از این وضعیت استفاده نموده و به زود ترین فرصت داخل اقدام شد و به گونه فوری در سال ۱۹۲۰م.، بر منطقه پامیر حمله نمودند که در نتیجه آن، شهرستان خارق که حیثیت مرکز را داشت، در اختیار و صلاحیت کارمندان نظامی امارت بخارا در آمد و جز خاک امارت بخارا، رسماً اعلان گردید. با وصف آنکه حاکمان امارت بخارا، برای مدت خیلی ها کم منطقه را در اختیار داشتند،

و به زود ترین فرصت شغنانی ها، برعلیه حاکمان بخارا قدعلم نمودند و عساکر شان را خلع سلاح نموده و پا میر بار مجدد در اختیار قوت های نظامی شوروی در آمد. نخستین دسته نیروهای محافظت سرحدی شوروی ها، در سال ۱۹۲۰م. به منطقه پامیر، به ویژه شهر خارق رسیدند و توسط نیروهای محلی، به شمول مردم محل که روابط حسنه را قبلاً با برخی از مؤسسات و نهادها بر قرار نموده بودند، به نحو خیلی ها شایسته مورد استقبال گرم قرار گرفتند.

بعدتر در سال ۱۹۲۱م.، نخستین دسته پژوهش اکادمیک، عقیدتی و اجتماعی حاکمیت شوروی که در رأس آن، ت. دیاکوف قرار داشت، من حیث نماینده ویژه جمهوری ترکستان شوروی و مدیر دفاع از مناطق سرحدی شهر خارق و ساحه پامیر، فرستاده شده بود. این نخستین جهت گیری آشکار و جدی استراتیژیک شوروی وقت در برابر حراست از امور مرزهای ناحیه علیای دریای آمو بود که برای همیش مداخله حاکمان امارت بخارا و امیر نشین افغانستان را خاتمه بخشید. با حضوریابی شوروی و نیروهای نظامی شان در پامیر که فرآیند عمرانات اقتصادی، سیاسی و اجتماعی را در پی داشت، مورد حمایت و پشتیبانی مردم به گونه ژرف قرار گرفت. ساختار شوروی در هر دهکده و قصبه آغاز گردید، که زمینه سهم گیری و اشتراک فعال کارشناسان محلی را در راستای حکومت داری و اداره محیط و منطقه گردیده و نظام جدید کاری، شیوه حکومت داری، به شمول دگرگونی های فرهنگی، اجتماعی، سیاسی و اقتصادی را به وجود آورد که در واقعیت امر شیوه های زندگی اجتماعی و اداره سنتی، به شمول قاضیان، ارباب ها، آفسقال ها، و منگباشی ها را تعویض نمود. این گونه دگرگونی ها و تعویضات باعث پیدایش احساس دوگانه در ذهنیت ساکنان محل گردید: برخی ها از حضورشوروی ها و دگرگونی های ناهمگونی که توسط آنها صورت گرفته بود، که زندگی کارگران، دهاقین و کسبه کاران را رقم زده بود، احساس راحت و مسرّت می نمودند. دسته دیگری، هم از دگرگونه ها هراس داشتند زیرا کارمندان زیر دست شان را از دست داده بودند و هم بر بنیاد آن سنت های گذشته که حاکمیت خان سالاری و قبیله سالاری را بر سایرین بقبولانند، از دست می دهند و هویت خانوادگی، روحانی و اجتماعی خویش را نیز به شمول مسایل عقیدتی، در مخاطره قرار گرفته می دیدند، از این سبب در اعتراض و اعتصاب و اغتشاش زندگی بعدی را بسر می بردند. قابل یاد آوری است که اصلاحات و دگرگونی های نیروی انقلابی سوسیالستی جامعه شوروی، تا حدی موجودیت شخصیت های روحانی و اجتماعی، به شمول پیرها و مالکان زمین (فیودال ها)، را نادیده گرفتند که باعث دلسردی و تا حدی هم اغتشاش در میان باشندگان گردید. شوروی ها در پیاده سازی برنامه ترقی و انکشاف شان پیگیر بودند، و بخاطر تطبیق آن از نیروهای محلی که علاقه مند دگرگونی ها بودند، بر خلاف مخالفین و اغتشاش کننده ها، استفاده اعظمی نموده و آنها را آماده هر گونه قیام، مقابله و مجادله ساختند. بعد ها اکثریت مطلق مردم محل، با برنامه شوروی در هماهنگی قرار گرفته و اکثریت شان به صفوف قوای مسلح شوروی زمان پیوستند و بعدها نیروی مشترک شان را بر خلاف ملیشه ها، "بسماچ ها"، بکار بردند و آنها را در بسا مناطق به شکست قابل ملاحظه ای سردچار ساختند. بدخشان تاجیکستان، از سال (۱۹۲٤-۱۹۲۱م.)، جز جمهوری سوسیالستی ترکستان شوروی بود، و در جنوری ۱۹۲۵م.، جز جمهوری خود مختار و جدید تاجیکستان گردید. بنیان گذاری جمهوری خود مختار و نوبنیاد تاجیکستان، بر بنیاد شرایط و زمینه های جغرافیایی، زبانی و تبارشناسی محل و منطقه عرض وجود نمود. برخی از منابع تاریخی و مطالعات بشر شناسی قدیم، حکم می کنند که، مردمان بدخشان و یا فلات پامیر، بدون در نظرداشت تعدد و کثرت زبانی و فرهنگی، به شمول ناهمگونی های تباری، نژادی، و مذهبی، خویشتن را تاجیکان کوهسار یاد می نمودند. این مسئله فکتور اساسی و بنیادی جدا سازی جمهوری تاجیکستان شوروی را، از اوزبکستان شوروی، در سال ۱۹۲۹م.، تشکیل داده و باعث اتحاد و اتفاق ملی میان همه ساکنان جمهوری تاجیکستان نوبنیاد شوروی سوسیالستی شد. نقش اساسی را در زمینه یک تن از اسماعیلیان بدخشان تاجیکستان، شیرین شاه فرزند شاه تیمور(۱۹۳۷- ۱۸۹۹م.) بدوش داشت. ناحیه خودمختار بدخشان کوهی، به چندین قسمت مدیریت و اداری، به شمول شغنان، روشان، ونج، اشکاشم، درواز و مرغاب، با حفظ برخی از ویژگی های ذات البینی و نهادینه شان، تقسیم گردید. در همین وقت است که شهرستان خارق من حیث مرکز ناحیه خود مختار بدخشان کوهی، معرفی می شود. اکثر ساکنان مناطق یاد شده، به استثنای ، منطقه مرغاب، ونج، و قسمتی از درواز، همه شان پیرو کیش و آئین اسماعیلی هستند. پژوهشگران این منطقه به این باور هستند که فیصدی اسماعیلیان این مناطق، ۸۸%، فایز ساکنان را تشکیل داده و باقیمانده

را مسلمانان اهل سنت و جماعت متشکل از اقوام و تبارهای ناهمگون، تاجیک، قرغز، و دیگران تشکیل می دهند. در زمان حضور و حاکمیت شوروی سابق نفوس اسماعیلیان بدخشان تاجیکستان رو به افزایش بود. نفوس اسماعیلیان بدخشان تاجیکستان، در اواخر سده بیست، به دوصد هزار تن می رسید، که در حدود یک صد هزار آن در بیرون از پامیر، به ویژه شهر دوشنبه، مسکو، و سایر جمهوریت های مستقل، به شمول ناحیه ختلان، زندگی بسر می بردند. پروژه های عام المنفعه مطروحه توسط حاکمیت شوروی در مناطق یاد شده، باعث انکشاف وضعیت و شرایط اجتماعی - اقتصادی، فرهنگی و سیاسی مردمان گردید. شوروی در خلال موجودیت دو دهه خود در منطقه، موفق شد، تا ساختارها و نهادهای انکشاف و رشد اقتصادی، به شمول نهادهای تعلیم و آموزش، امور خدمات اجتماعی و فرهنگی را به تأسیس بگیرد، تا بتواند وضعیت همگانی زندگی جمعیت های ساکن در منطقه را، رونق بیشتر بخشد. انکشاف عرصه روحانی، باطنی و عقیدتی کمی هم پیچیده به نظر می رسید، اما با آنهم، شوروی ها و نظام سوسیالستی، آنقدر به امور مذهبی مردمان مناطق کوهسار بدخشان متعرض نبودند، و با شخصیت های معنوی و روحانی به شمول پیرها، شیخ ها، آخوندها، میانه خوبی داشتند، و حتی پیروان امام اسماعیلیان، حضرت امام سلطان محمد شاه را اجازه می دادند، مال واجبات شان را، هر زمانی که خواسته باشند، حضور امام شان بفرستند. عمده ترین مسئله برای گردانندگان نظام سوسیالستی وقت آن بود که ساکنان محیط و مناطق یاد شده را در پیشبرد پالیسی و امور سیاست سوسیالستی نگهدارند، و از آنها در امر تبلیغ و ترویج آن ایدیولوژی که باعث ترقی و تعالی آن مناطق می باشد، خیلی ها فعال نگهدارند. در اواخر سال های ۱۹۲۰م.، بر خورد های و معاملات شدیدتری را در برابر فعالین مذهبی و رهبران روحانی محیط و منطقه پامیر، بکار می بردند و آنهام ناشی از تنظیم و ترتیب فرآیند اغتشاش و قیام، به منظور ایجاد بی نظمی ها توسط برخی از ملاهای وابسته به بنیادگرایی اسلامی در آنوقت، در برابر حاکمیت نوبنیاد و نوپای شوروی سوسیالستی بود. حاکمان دوره شوروی، در سال های یاد شده، رهبران روحانی و عقیدتی مناطق یاد شده را زیر فشار قرار می دادند، بخاطر اینکه آنها، به نظام شوروی پابندی نداشته و ذهنیت ساکنان فقیر منطقه، به شمول دهقانان و کارگران را از نظام دلسرد ساخته و به نفع قیادت عقیدتی شان، امام وقت، مردمان را نه تنها مورد تشویق و ترغیب قرار می دهند بلکه، بر آن ها حاکمیت خلاف آزادی فردی را در انتخاب زندگی روزمره، گردانندگی می کنند.

در سال های ۱۹۳٦م.، سرحدات میان مردمان پامیربدخشان افغانستان و پامیر بدخشان تاجیکستان، دو کنار دریای آموبه گونه کامل مسدود گردید و دیگر زمینه ای برای ایجاد روابط میان اسماعیلیان هر دو کنار دریای آمو، از میان رفت و اسماعیلیان بدخشان تاجیکستان دیگر قادر نبودند مال واجبات شان را از طریق پا میر بدخشان افغانستان، به دربار امام زمان که در آن وقت در بمبئی حضور داشتند، برسانند. برخی از شخصیت های روحانی، به ویژه پیرها که در زمینه آفرینش حاکمیت سنتی بر جمعیت را هنوز در سر می پروراندند. این گونه مناسبات را مورد مشق و تمرین قرار می دادند، یا از میان برداشته بودند و یا هم به تبعید سوق داده می شدند. یکی از چنین حوادث ناگوار را می توان قتل شخصیت روحانی قابل قبول و بانفوذ، سید یوسف علیشاه را که در حضور مریدانش از بین برده شد، یاد آور نمود. برخی از شخصیت های معروف و مشهور شغنان، به شمول آنهایی که به سوسیالیسم و کمونیسم واقعی وفادار بودند، اما بخاطر ویژگی های قومی، محیطی، ملی و زبانی شان، به شمول عقیده و باورهای دینی را قدر و قیمت زمانی می دادند، در زمان جوزف ستالین، به نام های ناسیونالیست ها، جاسوس نیروهای برون مرزی، و حمایت کننده های نظام بورژوازی محیط و منطقه، به باد نیستی فرستاده شده اند. به کارکردهای پیرها خاتمه داده شد، و خلیفه ها جای آنها را گرفتند، و حتی خلیفه ها توسط نیروهای حاکم دولتی در منطقه تعیین می شدند و صلاحیت کاری و اجرآت آنها نیز مستقل نبود، و هم اختیار داشتن ارتباط به بیرون از مرز را نداشتند. و خلیفه ها فقط در مسایل خیلی ها عادی، مانند مراسم تدفین و تکفین، ازدواج، و سایر سنتهای عادی، می توانستند نقش آفرینی کنند. حاکمان نظام شوروی به نحوی کارها را تنظیم و ترتیب نمودند که فرآیند آموزشی تربیوی مطروحه توسط آنها، خود زمینه عدم دلبستگی به عقیده و باور را از میان برد و بسا انسان ها احساس راحت داشتند، زیرا بر مصؤنیت شان لطمه ای هم وارد نمی شد. پیرامون مسایل گسترش اسماعیلیسم و شیوه های عملکرد بر آن، به ویژه بعد از زمان ناصرخسرو نظریات و دیداندازهای ناهمگونی به میان آمده اند که می توان در ذیل از آنها یاد آور شد. داکتر سرفراز نیازوف که من حیث استاد

دانشگاه تورنتو، در انستیتوت تعلیم و آموزش وابسته به دانشگاه یاد شده ایفای وظیفه می کنند و خود نیز وابسته به جمعیت اسماعیلی بدخشان تاجیکستان است، در زمینه اینگونه ابراز نظر می نماید: " در مورد اینکه چگونه اسماعیلیسم بعد از وفات پیر سید شاه ناصرخسرو در آسیای میانه رشد نموده است، نظریاتی وجود دارند که برخی از آنها مطابق به شرایط زمان و مکان نوشته شده و تا حدی مغرضانه بوده اند و با مرور زمان از میان رفته اند، اما برخی از نظریات وجود داشته اند که بخاطر درست بودن شان از دیدانداز تحقیق و پژوهش های علمی و اکادمیک، تا به امروز از فراز و فرود هر گونه حوادث ناگوار عبور نموده و خود را تا این زمانه ها رسانده اند. با وصف آنهم همه این گونه نوشته تنها یگانه شکل نوشتاری و ابراز نظر ها در موارد ناهمگون به ویژه مراسم تشریفات مذهبی کیش اسماعیلی نبوده و بلکه باید گفت که، با وصف دبستان واحد عقیدتی ناصرخسرو، بازهم گونه های ناهمگون عملکردها بر عقیده و باور وجود داشته اند که حتی بعضن با هم در تناقض نیز قرار گرفته اند، اما در بنیاد و اصول بلکه تنها در فورم و گونه های اجرایی شان. آثار و داشته های ناصرخسرو بدون آنکه در کدام زمانی به نگارش گرفته شده اند، همواره ما را در فهم حقیقی دین و آئین مان یاری رسان بوده اند. مسایل جدید و امروزین آئین اسماعیلیسم در بدخشان خود یک پدیده اجتماعی - تاریخی است که در نتیجه قرار گرفتن مسایل و وسایل ناهمگون زمانه ها در برابر همدیگر به وجود آمده و متشکل از تهذیب و ادبیات گذشته ها است که در ذات خود بازتاب دهنده تعددگرایی، جمع گرایی و انسان سالاری بوده و در ضمن بعضن علایم و داشته های مسایل قبل از اسلام را نیز بازتاب دهنده هستند. به گونه مثال، پرستش آتش، احترام به بعضی از حیوانات، مهرپرستی، پرستش اجرام سماوی، بودیسم، قرمطی گرایی، به ویژه در مناطق چترال، گلگت، هونزا و واخان افغانستان، به مشاهده می رسد. مطلب دیگری که امروز باید در نظر گرفت، حضور متداوم برخی از نیروهای سیاسی و نژادی در آسیای میانه می باشد که بعد از زمان ناصرخسرو باعث برخی گرفتاری های بجا و نابجا در این منطقه گردیده است. اسماعیلیان آسیای میانه به ویژه بدخشانی های پامیر تاجیکستان به این عقیده و باور هستند که این همه گونه های تعددگرایی و کثرت گرایی و گستردگی بینش در میان اسماعیلیان تشکیل دهنده هویت عقیدتی و تاریخی شان می باشد. قبل از حضور شوروی ها در آسیای میانه موقعیت اسماعیلیان آسیای میانه و بدخشان دارای شیوه ها و ویژگی های دلچسپی بود که تقریبن با حدود و صغور معنوی اش، به ویژه در راستای نظام عقیدتی و اجتماعی ، با حاکمیت فاطمیان مصر زیادی داشت. در آن زمان البته القاب و عناوین: حجّت، داعی، مشنری، پیرها، خلیفه ها، سید ها، خواجه، شیخ ها، میر ها، شاهان، معلم، ماذون، ماذون اکبر و اصغر، مستجب و غیره مروج بوده و در راستای پیشبرد امور عقیده و باور کارکردهای با افتخاری داشتند که تا به امروز با وصف موجودیت هر گونه حوادث ناگوار زمانی، تاریخی و اجتماعی، از گزندها دور مانده و در هستی امروزی قرار دارند. داکتر سرفراز نیازوف به این باور است که، بعد از ناصرخسرو، دیگر کسی در بدخشان مسئولیت دعوت کیش و آئین اسماعیلی را بدوش نداشته است. " در صورتی که شاید کارکردهای سید منیر بدخشانی، سید سهراب ولی، شاه ملنگ، شاه خاموش، شاه کاشان، و در این اواخر سید زمان الدین "عدیم"، شخصیت هایی بوده اند که مسئولیت دعوت را با در نظرداشت ظرفیت های شان به پیش برده و هم باید گفت که تنها این شخصیت ها بودند که توانستند سنت ماندگار پیر ناصرخسرو را زنده نگهدارند." داکتر سرفراز نیازوف به این عقیده است که ،نخستین شخصی که بعد از ناصرخسرو من حیث وسیله ارتباط میان امامت و جماعت به گونه رسمی آن به آسیای میانه سفر نمود، پیر سبزعلی بود که بر اساس هدایت امام سلطان محمد شاه در سال ۱۹۲۳م.، به سفر خویش آغازگر شده در برگه های پیشین در مورد آن سخن زده شد. در مورد سفر موصوف نظریات و گفتنی های متعددی موجود هستند:

- برخی ها می گویند که وی پیام امام سلطان محمد شاه را به جماعت آسیای میانه انتقال داد که امام در آن جماعت را به عدم خشونت در برابر نظام شوروی سابق مورد هدایت، تشویق و ترغیب قرار می داد.
- دیگران می گویند که اصل حضور شان تنها به خاطر این بود تا نظام پیر داری تبدیل و سیستم جدید را به معرفی گیرد.
- تعداد دیگری به این عقیده هستند که موصوف پیام امام را در مورد اینکه جماعت باید از تعلیم و آموزش استفاده کنند و هم در ساختار و اعمار دبیرستان ها و دبستان ها در همه مناطق اقدام عملی کنند.

- برخی دیگر به این عقیده هستند که شاید هدف شان از تعویض سنت "چراغ روشن"، به خوانش تسبیحات ساده در میان جماعت بوده باشد.
- و هم دیگران به این باورهستند که اصلن پیر سبزعلی میخواست تا جماعت در جمع آوری مال واجبات کندی نکرده و آن را بعد از جمع آوری یا به آستان امام انتقال دهند و یا اینکه در صورت نیازمندی وضرورت جماعت، در هر جایی که قرار داشته باشد ، به نفع جماعت به مصرف رسد. در زمینه افزوده می شود که گویا پیام امام که از طریق مشنری سبزعلی این هم بود که: شوروی ها به شما به گذشت زمان خدمت خواهند کرد و با آنها همکاری کنید، و اگر آنها به شما آب میدهند، شا باید به آنها شیر بدهید". اکنون اگر این حرف ها درست باشند و یا هم نادرست، حقیقت این است که شوروی ها در زمان خود آنچه که در توان شان بود، مردم بدخشان را مورد خدمت گزاری قرار دادند و همه ساکنان بدخشان درنتیجه پالیسی درست آنها توانستد از نقطه نظر تعلیم و آموزش در نظام شوروی سابق از مقام خیلی ها بلندی در میان سایر مردمان مقیم آنجا قرار داشته باشند. (نیازوف، ۲۰۰۱م.). برخی را عقیده بر این است گویا بدخشانی ها بعد از به میان آمدن حاکمیت شوروی سوسیالستی، اگرعقیده و باور های شان به گنه کامل از دست ندادند، تا حدی به سوی بینش و نظریات سوسیالستی رفتند و یا هم بسوی بی باوری (Atheism)، که در نتیجه مساعی همه جانبه شوروی ها در زمینه به میان آمد، اما باید گفت که شیرازه های اخلاقی، انسانی و زیست اجتماعی آنقدرعالی بود که در واقعیت امر می توان آنرا سوسیالیسم اسلامی خواند. واقعیت امر این است که اسماعیلیان بدخشان هرگزعقیده و باور شان را از دست ندادند زیرا آن عقیده بر بنیاد عقلانیت استوار بود و سوسیالیسم نیز عقل انسانی، شرافت آبرو عزت و حیثیت انسان ها به گونه ژرف حفظ و نگهداری می کرد. حتی آنهایی هم که من حیث اعضای حزب کمونست، و یا خود شان با باور در مورد کمونیسم می اندیشیدند، همواره بسا از مراسم تشریفات مذهبی خویش را که در تاریخ عقیده وباور شان ریشه های ژرفی را دوانیده بود، مورد مشاهده و عملکرد درست قرار می دادند. (نیازوف، ۲۰۰۳م.). علت حفظ و نگهداشت کیش و آئین اسماعیلیسم به شمول هویت تاریخی و فرهنگی شان، در آسیای میانه به ویژه در بدخشان افغانستان و تاجیکستان، این بوده است که آنها از مردمان دیگر تا حدودی دور مانده بودند و با وصف همه دشواری هایی که از سوی مسلمانان اهل سنت و جماعت کشور های تاجیکستان، افغانستان و پاکستان متوجه آنها بود، با آنهم توانستند از دور بودن فضای جغرافیایی شان از سایرین دارای دشواری های زندگی و اقتصادی باشند، اما عقیده باور و تاریخ پُر بار و عقلانی شان را حفظ و حراست نمایند. با وصف آنکه اسماعیلیان تاجیکستان رابطه مستقیم با امام را در سال های ۳۰ م.، از دست دادند به ویژه مادامی که سرحدات جنوبی شان با افغانستان و با اسماعیلیان همجوار و از دیدگاه تاریخی هم کیش شان اسماعیلیان بدخشان افغانستان در زمان حاکمیت شدید الحن جوزف ستالین بسته شده بود. بهرحال، گاه گاهی نام و شهرت امام در نوشته ها به زبان روسی و یا هم به زبان سریلیک شنیده می شد و مردمان با در نظر داشت تعلیم و آموزش پیر ناصرخسرو همواره امام و بینش قیادت از طریق امام را در سر خط کارهای عقیدتی شان از طریق کارکردهای ماندگار، داعیان، مشنری ها، پیرها و خلیفه ها، قرار داشت و معنویت را همواره مورد تقویت و حمایت بیدریغ قرار می دادند. پیرها و خلیفه ها با وصف آن همه نارسایی های اجتماعی و اقتصادی، همواره سعی می ورزیدند تا جماعت را مطابق امکانات دست داشته شان در روشنایی های نسبی قرار دهند. این شخصیت های روحانی مطابق هدایت و رهنمایی های پیر ناصرخسرو که از هدایت و بینش تاریخی امامت مشحون بود، جماعت را بر راه راست و مستقیم هدایت می نمودند. در ضمن موضوع مداح خوانی، قصیده خوانی، پیشبرد امورعرفانی و غزل سرایی ها، به وسیله آلات موسیقی سنتی، مانند رباب، غژک، تنبور، دنبوره، سی تار، نی، دف، چنگ و غیره نیر یکی از دیگر از وسایل حفظ و نگهداشت طریقه و عقیده و عملکرد برآن در شیرازه زمانی بود که دسترسی روشن به امام و ادارات و نهادهای امامت وجود نداشت. آستان ها و اماکن مقدسه نیز نقش خیلی ها فعالی را در راستای حفظ و نگهداشت عقیده وطریقه در طول بیشتر از یک هزار سال بازی نموده اند. بینش تصوف و صوفیسم، نیز در اسماعیلیان بدخشان، در هر دو طرف کنار دریای آمو، به گونه های مختلف، به نام ها، القاب، شیوه ها، البسه و سبک، داخل زندگی عقیدتی و حتی گسترش آن شده اند که می توان، از شیخ ها، میرها، شاهان، قلندرها، چراغ داران، درویزه

داران، سید ها، ملنگجها، توغداران، بزرگ ها، نذرداران، کجکول داران، چهل تار داران، درویشان، پیران کوهستان، آستان داران، عارفان، سالکان، عابدان، و غیره یاد کرد.

حکیم ناصر خسرو، بازتاب نوای طغیان، تنهایی و تبعید : حکیم ناصرخسرو از شاعران بزرگ و فیلسوفان برتر ایران است که بر اغلب علوم عقلی و نقلی زمان خود از قبیل فلسفهٔ یونانی و حساب و طب و موسیقی و نجوم و فلسفه و کلام تبحر داشت و در اشعار خویش به کرات از احاطه داشتن خود بر این علوم تأکید کرده است. ناصرخسرو بهمراه حافظ و رودکی جزء سه شاعری است که کل قرآن را از برداشته است. وی در آثار خویش، از آیات قرآن برای اثبات عقاید خودش استفاده کرده است. ابومعین ناصر بن خسرو بن حارث قبادیانی بلخی، معروف به ناصرخسرو، در سال ۳۹۴ در روستای قبادیان در بلخ (در استان بلخ در شمال افغانستان) در خانوادهٔ ثروتمندی چشم به جهان گشود. ناصرخسرو از ابتدای جوانی به تحصیل علوم متداول زمان پرداخت و قرآن را از بَر کرد. در دربار پادشاهان و امیران از جمله سلطان محمود و سلطان مسعود غزنوی به عنوان مردی ادیب و فاضل به کار دبیری اشتغال ورزید و بعد از شکست غزنویان از سلجوقیان، ناصرخسرو به مرو و به دربار سلیمان چغری بیک، برادر طغرل سلجوقی رفت و در آنجا نیز با عزت و اکرام به حرفه دبیری خود ادامه داد و به دلیل اقامت طولانی در این شهر به ناصرخسرو مروزی شهرت یافت. وی که به دنبال سرچشمه حقیقت می گشت با پیروان ادیان مختلف به بحث و گفتگو پرداخت و از رهبران دینی آنها در مورد حقیقت هستی پرس و جو کرد. اما از آنجا که به نتیجه‌ای دست نیافت دچار حیرت و سرگردانی شد و برای فرار از این سرگردانی به شراب و میگساری و کامیاری های دوران جوانی روی آورد. در سن چهل سالگی شبی در خواب دید که کسی او را می‌گوید: «چند خواهی خوردن از این شراب که خرد از مردم زایل کند؟ اگر بهوش باشی بهتر» ناصرخسرو پاسخ داد: «حکما چیزی بهتر از این نتوانستند ساخت که اندوه دنیا ببرد» مرد گفت: «حکیم نتوان گفت کسی را که مردم را به بیهوشی و بی خردی رهنمون باشد. چیزی باید که خرد و هوش را بیفزاید.» ناصرخسرو پرسید: «من این از کجا آرم؟» گفت: «عاقبت جوینده یابنده بود» و به سمت قبله اشاره کرد. ناصرخسرو در اثر این خواب دچار انقلاب فکری شد، از شراب و همه لذائذ دنیوی دست شست، شغل دیوانی را رها کرد و راه سفر حج در پیش گرفت. وی مدت هفت سال سرزمین های گوناگون را سیاحت کرد و سه یا شش سال در پایتخت فاطمیان یعنی مصر اقامت کرد و در آنجا در دوران المستنصر بالله به مذهب اسماعیلی گروید و از مصر سه بار به زیارت کعبه رفت. ناصر خسرو در سال ۴۴۴ بعداز دریافت عنوان حجّت خراسان از طرف المستنصربالله رهسپار خراسان گردید. او در خراسان و به‌خصوص در زادگاهش بلخ اقدام به دعوت مردم به کیش اسماعیلی نمود، اما برخلاف انتظارش مردم آنجا به دعوت وی پاسخ مثبت ندادند و سرانجام عده‌ای تحمل او را نیاورده و در تبانی با سلاطین سلجوقیان بر وی شوریده، و از خانه بیرونش کردند. ناصرخسرو از آنجا به مازندران رفت و سپس به نیشابور آمد و چون در هیچ کدام از این شهرها در امان نبود به طور مخفیانه می زیست و سرانجام پس از مدتی دربدری به دعوت امیرعلی بن اسد یکی از امیران محلی بدخشان که اسماعیلی بود به بدخشان سفر نمود و بقیهٔ ۲۰ تا ۲۵ سال عمر خود را در یمگان بدخشان سپری کرد. تمام آثار خویش را در بدخشان نوشت و تمام روستاهای بدخشان را گشت. حکیم ناصرخسرو دربین اهالی بدخشان دارای شأن، مقام و منزلت خاصی است تا حدی که مردم او را به‌نام «حجّت»، «سید شاه ناصر ولی»، «پیرکامل»، و غیره یاد می‌کنند. مزار وی در یمگان زیارتگاه است.ناصرخسرو قبادیانی (۴۸۱-۳۹۴هـ.ق.) از شاعران برجسته‌ی ایران است که با دانش‌های روزگار خود نیز آشنا بود. او طی سفری هفت ساله از سرزمین‌های گوناگونی دیدن کرد و گزارش آن را در سفرنامه‌ای به یادگار گذاشت. در مصر با فرقه‌ی اسماعیلیه آشنا شد و به خدمت خلیفه‌ی فاطمی مصر، المستنصربالله، رسید. او برای فراخواندن مردم به مذهب اسماعیلی به خراسان بازگشت، اما

مردم آن‌جا چندان از دعوت او خشنود نبودند. به ناچار در سرزمین کوهستانی یمگان در بدخشان گوشه نشین شد و به سرودن شعر و نگارش کتاب‌هایی در زمینه‌ی باورهای اسماعیلیان پرداخت. زندگی‌نامه ابومعین حمیدالدین ناصرخسرو قبادیانی مروزی، در سال ۳۹٤ هجری در روستای قبادیان مرو، که اکنون در تاجکستان است، دیده به جهان گشود. جوانی را به فراگیری دانش‌های گوناگون پرداخت و در سایه‌ی هوش سرشار و روح پژوهشگر خویش از دانش‌های دوران خود مانند فلسفه، اخترشناسی، کیهان‌شناسی، پزشکی، کانی‌شناسی، هندسه‌ی اقلیدوسی، موسیقی، علوم دینی، نقاشی، سخنوری و ادبیات بهره ها گرفت. با این همه، چون ناصرخسرو از خانواده‌ای برخوردار و دیوان‌سالار بود، در سال‌های پایانی فرمان‌روایی سلطان محمود غزنوی به کار دیوانی پرداخت و این کار را تا ٤۳سالگی در دربار سلطان مسعود غزنوی و دربار ابوسلیمان جغری بیک داوود بن میکائیل ادامه داد. پیوستن او به دربار سرآغاز کام‌جویی‌ها، شراب خواری‌ها و بی‌خبری‌های او بود و گاه برای خشنودی درباریان با گفته‌های هزل‌آلود خود دیگران را به مسخره می‌گرفت. خود او پس از آن‌که از آن آلودگی‌ها کناره گرفت، خود را به خاطر آن سخنان بیهوده این گونه ملامت می‌کند:

اندر محال و هزل زبانت دراز بود
واندر زکات دستت و انگشتکان قصیر
بر هزل کرده وقف زبان فصیح خویش
بر شعر صرف کرده دل و خاطر منیر
آن کردی از فساد که گر یادت آیدت
رویت سیاه گردد و تیره شود ضمیر
چشمت همیشه مانده به دست توانگران
تا اینت پانذ آرد و آن خز و آن حریر

اما همین که به چهل سالگی پا گذاشت کم‌کم از کرده‌های خود پشیمان شد و سرانجام در پی خوابی شگفت بسیار دگرگون شد. خود او سرگذشت آن دگرگونی را در آغاز سفرنامه چنین نوشته است: "شبی در خواب دیدم که یکی مرا گفتی: چند خواهی خوردن از این شراب که خرد از مردم زایل کند. اگر بهوش باشی بهتر است. من جواب گفتم که: حکیمان جز این چیزی نتوانستند ساخت که اندوه دنیا کم کند. جواب دادی: در بی‌خودی و بی‌هوشی راحتی نباشد. حکیم نتوان گفت کسی را که مردم را به بی‌هوشی رهنمون باشد، بلکه چیزی باید طلبید که خرد و هوش را بیفزاید. گفتم که: من این از کجا آرم؟ گفت: جوینده یابنده باشد. سپس، به سوی قبله اشاره کرد و دیگر سخن نگفت."هنگاهی که از خواب بیدار شد، آن گفته‌ها با او بود و بر او اثری ژرف گذاشت و با خود گفت: "از خواب دوشین بیدار شدم، اکنون باید که از خواب چهل‌ساله نیز بیدار شوم." و چنین اندیشید که همه‌ی کردار خود را دگرگون کند و از آن‌جا که در خواب او را به سوی قبله نشان داده بودند، بر آن شد که سفری به مکه داشته باشد و آیین‌های حج را به جا آورد. او سفر خود را در سال ٤۳۷ هجری از مرو و با همراهی برادرش ابوسعید و یک غلام هندی آغاز کرد. او از بخش‌های شمالی ایران به سوریه و آسیای صغیر و سپس فلسطین، مکه، مصر و بار دیگر مکه و مدینه رفت و پس از زیارت خانه‌ی خدا از بخش‌های جنوبی ایران به وطن بازگشت و راهی بلخ شد. پیامد آن سفر هفت ساله و سه هزار فرسنگی برای او دگرگونی فکری و برای ما سفرنامه‌ی ناصرخسرو است. ماندگاری سه ساله‌ی ناصرخسرو در مصر باعث آشنایی او با پیروان فرقه‌ی اسماعیلیه و پذیرش روش و آیین آنان شد. پیروان آن آیین بر این باور بودند که امامت پس از امام جعفر صادق(ع) به یکی از فرزندان ایشان به نام محمد بن اسماعیل رسید که همچنان زنده است و پنهانی زندگی می‌کند. از آن‌جا که پیروان اسماعیل به خردورزی

اهمیت زیادی می‌دادند، ناصرخسرو به آن فرقه گرایش پیدا کرد و به جایگاهی دست یافت که در مصر به خدمت خلیفه‌ی فاطمی مصر، المستنصربالله، (۴۸۷-۴۲۰ هـ. ق.) رسید و از سوی او به عنوان حجّت خراسان برگزیده شد. ناصرخسرو در بازگشت به ایران، که همزمان با آغاز فرمان‌روایی سلجوقیان بود، در آغاز به بلخ رفت و در آن‌جا به تبلیغ مذهب اسماعیلی پرداخت. چیزی نگذشت که با مخالفت‌های گروه زیادی از مردم آن‌جا رو به رو شد و بیم آن بود که کشته شود. از این رو، به شهرهای دیگر خراسان و برخی شهرهای مازندران روی آورد و کار تبلیغی خود را ادامه داد. به نظر می‌رسد در مازندران پیروانی گرد او را گرفتند، با این همه چندان به او روی خوش نشان ندادند و در هر جا با چوب و سنگ از او پذیرایی کردند. سرانجام به یمگان در بدخشان رفت تا در خلوت آن سرزمین کوهستانی روزگار گذراند و بر تنهایی خود مویه کند و روزگار را به نگارش کتاب بگذراند. بیش‌تر آثار او طی ۱۵ سال ماندن در همین کوهستان به نگارش درآمدند. او در آن سال‌ها از پشتیبانی علی‌بن اسد بن حارث، که اسماعیلی مذهب بود و ناصرخسرو کتاب جامع الحکمتین خود را به درخواست او نوشته است، برخوردار بود. سرانجام در همان سرزمین به سال ۴۸۱ قمری دیده از جهان فروبست. سال‌شمار زندگی او:

۳۹۴ هجری قمری: در روستای قبادیان مرو به دنیا آمد.

۴۳۷ هجری قمری: سفر خود را به سوی مکه آغاز کرد.

۴۳۸ هجری قمری: به بیت المقدس وارد می‌شود.

۴۴۴ هجری قمری: سفر هفت‌ساله‌اش به پایان می‌رسد و به بلخ وارد می شود.

۴۵۳ هجری قمری: به دلیل تبلیغ برای فرقه‌ی اسماعیلی از بلخ رانده می شود. زادالمسافرین را نیز در همین سال می‌نگارد.

۴۶۲ هجری قمری: جامع الحکمتین را به نام امیر بدخشان، شمس‌الدین ابوالمعالی علی بن اسد حارث، نوشت.

۴۸۱ هجری قمري: در یمگان بدخشان از دنیا رفت.

نگارش‌های ناصرخسرو: سفرنامه، دیوان شعر، زادالمسافرین، در اثبات باورهای پایه‌ای اسماعیلی‌ها به روش استدلال است، وجهجالدین (روی دین، چهره دین)، در تاویل‌ها و باطن عبادت‌ها و فرمان‌های دین به روش اسماعیلیان، سعادت نامه، روشنایی نامه (منظوم)، خوان الاخوان، پیرامون باورهای دینی اسماعیلیان، شش فصل (روشنایی نامه نثر)، گشایش و رهایش، عجائب الصنعه، جاممع الحکمتین، شرح قصیده‌ی ابوالهیثم احمد بن حسن جرجانی، بستان العقول، در دست نیست و تنها در جامع الحکمتین از آن نام برده شده است، لسان العالم، در دست نیست و تنها در جامع الحکمتین از آن نام برده است، اختیار الامام و اختیار الایمان، در دست نیست و تنها در جامع الحکمتین از آن نام برده است، رساله الندامه الی زاد القیامه، زندگی‌نامه‌ی خود نوشت که برخی به او نسبت داده‌اند.

نقش پیر ناصرخسرو در گسترش بینش اسماعیلیسم ونو افلاطونیسم در آسیای میانه: حکیم ابومعین ناصر بن خسرو حارث قبادیانی (۴۸۱-۳۹۴) الی حدود چهل‌سالگی در آستان بلخ، در دستگاه دولتی غزنویان و بعد آن سلجوقیان بسر برد، اما اندک اندک محیط دست‌داشته خویش را برای بینش و تفکر خویش تنگ یافت و بخاطر پیدایش حقایق زندگی به هر سویی سر زد و تا اینکه در سن چهل‌سالگی به دلیل الهامی که برایش دست داد به سفر خویش آغازگر و در فرجام خود را در کعبه شریف دریافت. وی در جریان سفر هفت ساله اش برای چهار بار به حج واقعی و علمی رفت و در زمان اقامت خود در مصر توانست به مرکز دولت فاطمیان مصر راه یابد و بعد از مطالعه و پژوهش‌های متداوم نه تنها اینکه به کیش اسماعیلی در آمد، بلکه به عنوان حجّت جزیره خراسان جهت روشن ساختن اذهان همه باورمندان رهسپار دیار آبایی خود شد. قابل یادآوری است باقی مانده حیات پربار ناصرخسرو وقف مبارزه و اجتهاد عقلانی و عقیدتی گردید، با وصف آنکه از هر گونه آرامش و

آسایش دنیوی محروم شد، اما از طریق آفرینش آثار و ادبیاتی که بازتاب دهنده فلسفه، حکمت، شعر، ادبیات و عرفان عقیدتی بود، توانست ایام آنزمان و محیط زندگی عقیدتی معاصران را نیز منوّر و مزین سازد. آنهایی که در آنروزگار در جزم گرایی‌ها و بینش تعصب آمیز در قطار نخست قرار داشتند، حضور علمی، فکری و عقیدتی ناصرخسرو را در بلخ باستان تحمل کرده نتوانستند و موصوف را با برچسپ تهمت‌های ناهمگون، مانند لادینی، قرمطی، ملحد، رافضی و غیره وادار ساختند تا میهن و زادگاه عزیز خود را به قصد نیشاپور، مازندران و بعد محیط تنگ و تاریک یمگان بدخشان افغانستان که پرمحصول ترین دوره زندگی را در آن جا سپری نموده بود، ترک گوید. ادبیات شعری او دارای بینش تعلیمی، آموزشی و عقیدتی و برخوردار از پشتوانه ژرف معنوی که می توان موصوف را در برابر شعرا و ادبای دوره غزنویان و سلجوقیان، و بدون تردید بالاتر از آن دانست. با وصف آنکه دیده می شود که دیوان ناصرخسرو از مدح و ستایش خالی نیست، اما باید متوجه شد که این مدح و ستایش او در حق خلیفه و امام فاطمی است که خود بازتابدهنده یکنوع مبارزه و اجتهاد است در برابر آنهایی که از دین تعبیر نادرستی را داشتند و میل داشت تا حقانیت حاکمیت خلافت فاطمیان را که به منظور عدل و رهایی باور های دینی و عقیدتی به میان آمد، برای جهانیان به معرفی گیرد. سرایش شعری ناصرخسرو به گونه ای است که برای برخی دارای ثقلت بدیعی و موازنه است، اما ناصر فقط می خواست تا افکار و بینش فلسفی و عقیدتی اش را بازتاب دهد و نه اینکه شعر بسراید و در فکر وزن و قافیه باشد، بلکه بالاتر از آن می اندیشید و شعر برایش فقط یک وسیله عادی بود. دیده می شود که زبان شعری اش در آن زمان زبان دری ساده و فهمای دوره سامانیان است. بهر حال ادبیات شعری ناصرخسرو، دارای سبک و سلیقه خود بوده و دارای فرهنگ زیبایی شناسی ویژه خود است و شاید هم از همین سبب است که شعر ناصرخسرو در چشم شعرا و ادبای محلی ای که در اشعار شان در فکر و ذکر هنر صنایع بدیعی و سلامت کلامی از دیدانداز ساختار زبانی و دستوری هستند، جایگاه چندانی پیدا نکرد، ولی برای آنانی که بیشتر در پی عجایب و غرایب می‌گردند، مملو از چیزهایی است که در سروده‌های دیگران هرگز دریافت نخواهد شد. حکیم ناصرخسرو، در میان شاعران و سخنوران مسلمان، مقام ویژه دارد. در بیشتر سروده ها و قصاید این دانشمند گرانمایه و ماندگار در ذهنیت ها، از دیدگاه ومنزلت دینی، کرامت انسان و مراتب والای حضرت رسول اکرم و خانواده علی و فاطمه، به شمول اطاعت و فرمانبرداری از رسول الله، و اهل بیت طاهرین، سخن به میان آمده است. حتی باید گفت که اخلاص و محبت ناصرخسرو در برابر کارکردهای ماندگار سرور کائنات، اهل بیت و به ویژه امامان فاطمی، سایر شعرای پارسی گوی و عرب را نیز مورد تشویق و ترغیب قرار داده و بینش آنها را در مورد اهل بیت روشن ساخته است. وی در قصاید و سروده‌های خویش همواره از عشق و اشتیاق بی‌پایان در مورد مقام انسان سخن گفته و فرهنگ ناب انسان‌دوستی را مروج ساخته و کافه بشریت را با اصیل ترین معارف عقیدتی و سازنده ترین اندیشه های جمعگرایانه، آشنا ساخته است. ناصرخسرو در بیان هویت انسان، و خودی و بیزار از بیگانگی و الیناسیون، به اسباب و وسایل ناهمگون اشاره نموده و عقیده وباورهای دینی‌ای که انسان را عالی‌ترین پدیده و شامخ ترین مقام قایل باشد می‌ستاید. دین در دیدانداز ناصرخسرو، دژ مستحکمی است که همه انسان‌های بی درمان را در خود جا داده و در میان شان فرقی نمی گذارد و می گوید تفاوت شان تنها در تقوا و پرهیزگاری شان است. او می گوید که دین می بایست دژی باشد مستحکم و با زیرساخت راستی، درستی، امانت کاری، صداقت و ایمان داری تا از هرگونه گزند زمان و مکان، خلل و آسیب در امان باشد و از هرگونه انحراف و کژرفتاری و کژگفتاری در امان باشد. ناصرخسرو می گوید که راست آن است که راه دین باید با خرد بیامیزد، زیرا خرد آن موهبتی است که از سوی پروردگار عالمیان برای بشریت عطا گردیده است. دین خزینه عقیدتی و باورهای انسانی است و در آن باید علم و حکمت مقام و جایگاه بسازی که از علم و حکمت بهره مند باشد. خرد است که انسان را در شناخت دین و عقیده و باورهای ناهمگون یاری می رساند. دین اگر با خردورزی همراه نباشد ، به بیراهه خواهد رفت و پیروان در نیمه راه باقی خواهند ماند. ناصر می گویدکه شخصدانا دین را سرفراز می سازد و نادان دین را زار و زبون می سازد، و آنهایی که از خرد در دین داری و دین شناسی استفاده نمی برند، آنها دینی نخواهند داشت که ناجی آنها گردد. ناصر به این باور است، آنهایی که خود را هیچ چیز نمی پندارند و اظهار می دارند که ما خیلی ها ضعیف و نحیف هستیم و از دست مان چیزی بر نمی آید، به مزمت می گیرد و می گوید که شما باید بدانید در شما یک عالم کبیر قرار دارد و آن عالم کبیر در حقیقت عالم خلقت، آفرینش و حکمت است. و این انسان است که

باعث ترقی و تعالی می گردد، اما همه آفرینش انسانی مدیون خرد است که به مثابه نخستین سلاح برنده عقلانی از سوی پروردگار به کافه بشریت عطا گردیده است.
نکته دیگری که در شناخت مقام انسان که جنبه کلامی دارد و در قصاید و سروده های عرفانی ناصرخسرو بازتاب گسترده یافته است، نقش بینش جبر و اختیار است که همواره در میان شخصیت‌های علمی و فرهنگی، به ویژه فلاسفه و دانشمندان مورد گفتمان قرار می گیرد. نقطه دیگری که ناصرخسرو در مورد مقام، صلاحیت و اختیار انسان از آن سخن به میان می آورد، در حقیقت امر شناخت ذاتی انسان، خواهشات نفسانی، به ویژه نفس لوامه و نفس ناطقه، برازندگی های شان و اولویت آنها در زیست اجتماعی انسان به شمول غرایز و خواهشات بجا و بیجا، است. او می گوید که آیا انسان هم باید مانند بهایم تنها زیست غریزی داشته باشند و یا اینکه از خرد خدا داد شان استفاده اعظمی به عمل بیاورند تا آن مسئولیت و رسالتی که خداوند برای انسان منحیث موجود عقلانی تفویض نموده است، به سرمنزل مقصود برسانند. او می گوید، که اگر مانند ستوران تنها محکوم غرایز می بودیم، در این صورت فرق میان ما و ستوران و چهارپایان چه خواهد بود، آنگونه که گفته است، چون خویشتن ستور گمانی مبر مرا. و مزید برآن می فرماید که همه انسان ها دارای دو راه است، یکی آن راهی است که انسان را بسوی نعیم و فردوس برین رهنمون می شود و دیگری هم شیوه ای است که انسان را بسوی جهنم، آفات و بلاهاست که ما را بسوی خود می کشاند. ناصر می گوید که برخی ها را باور بر این است که گویا همه قضا و قدر انسان در لوح المحفوظ ساخته و پرداخته شده است، و در اختیار انسان هیچ چیزی قرار ندارد. ناصر می گوید که انسان های کاهل میل دارند که همه دشواری های خود را بر قضا و قدر بنهند و از خود هیچ چیزی را به پیش نبرند که شایسته رسالت انسان نبوده و هرگز نخواهد بود. ناصرخسرو در هر زمینه ای دیدگاه نقادانه، معقول، تصحیح کننده و آموزنده دارد، و نه اینکه با نقدش ذهنیت دیگرانان مغشوش سازد و با آنهایی که از قضا و قدر برداشت نادرست دارند اطاعت بی چون و چرا نکرده بلکه با آنها در ستیز قرارگرفته و از پیشوایان غلط و غیر مردمی بیزار است و قدرت پرستان تصنعی را افراد و اشخاص بی کاره و فارغ از تعقل یاد می نماید. ناصر همچو حکیمی حاذق و دارای اندوخته های گسترده زندگی و تاریخی، ابتدا به شناسایی هویت وجودی انسان پرداخته و عوامل سعادت و خوشکامگی و سقاوت و بدبختی او را درحوزه اراده و اختیار او و نه جبر و خارج از حق انتخاب او، معین می سازد و از جمله وفا و هوش، مهر ومحبت نام می برد. او میگوید که انسان باید در عهد وفا زیست کند واز عهد وفا کمان تیر برای خویشتن بسازد تا از عقیده و باور خویش دفاع کند. هر چند حکیم پاکرای قبادیانی در برابر پند و اندرزدهندگان نا آگاه و وسوسه های ناخود آگاه ایستادگی کرد، اما یاد سبز خراسان هرگز از خاطرش زدوده نشد. او گاهی باد و هوای وطن را بهانه ساخته و مخاطب قرارداده و به درهٔ تنگ و تاریک محیط یمگان فرا می خواند که در حقیقت امر بازتاب دهنده احساس، عشق و محبت پیر در برابر زادگاهش می باشد. او اظهار می دارد که ای بادِ دل افروز وابسته خراسان یکبار باید بگذری از سری فردی که در دره یمگان پناه گزین شده است. ناصرخسرو با وصف آنکه به سرزمین خراسان عشق می ورزد و لی بازهم میگوید که این سرزمین نفرین شده، به معنی اینکه مردمانش نفرین شده هستند زیرا آنها با دانشمندان و خردمندان همواره در ستیز هستند و نمی گذارند آنها به گونه درست در استقرار زندگی جدید و بینش وعقیده انسانی دست بکار شوند.بدون تردید بزرگ‌ترین نقش را در گسترش کیش اسماعیلی و تعمیق تعالیم آن در افغانستان ناصرخسرو داشته است. وی که متکلمی دانشمند، فیلسوفی توانا، جهانگردی ادیب و شاعری نامور در زبان فارسی بود، در سال۳۹٤ هـ. ق.در بلخ متولد شد. ناصرخسرو، پس از دوران جوانی و تحول عظیم روحی، سفر هفت ساله‌ای را به قصد حج آغاز می‌کند و در آخر این سفر، به دیدار ابوتمیم معد بن علی المستنصربالله، خلیفه فاطمی در مصر نایل می‌آید و با داعی الدعات، مؤیدالدین فی دین شیرازی رابطه دوستی برقرار می‌کند. وی قبل از این سفر به کیش اسماعیلی درآمده بود. ناصرخسرو سه سال در قاهره ماند و به عنوان داعی تعلیم و تربیت یافت و در سال٤٤٤هـ. ق. به بلخ باز گشت و به عنوان داعی، یا به گفته خودش «حجّت خراسان»، کار خود را آغاز کرد و پایگاه سرّی خود را در بلخ مستقر ساخت. اما پس از مدت کوتاهی، موفقیت های او دشمنی علمای سنی را که از پشتیبانی حکمرانان سلجوقی برخوردار بودند برانگیخت. سنیان او را به الحاد متهم کردند و قرمطی و رافضی خواندند، خانه او را ویران کردند و حتی قصد جانش را نیز داشتند. سرانجام، او را مجبور کردند تا خانه خود را ترک کند و به دره یمگان در بدخشان پناه ببرد. یمگان در آن زمان جزء

قلمرو امیر خودمختار بدخشان، علی بن اسد بود که مذهب اسماعیلی و رابطه نزدیکی با ناصرخسرو داشت. ناصرخسرو برای مدت سه سال در کشور مصر باقی ماند، وی در این مسافرت سه ساله با حکما، علما، دانشمنداو فلاسفه ملاقات کرد و با آنها به مباحث پرداخت و بعد سعی نمود تا به دربار خلیفه فاطمی مصر، حضرت امام المستنصربالله مشرف گردید، و کیش اسماعیلیه را موافق بینش و تصورات عقیدتی خود دانست و در فرجام بدان پیوست و لقب حجّت خراسان را کمایی نمود. وی در سال٤٤٤، که ناصر حدود پنجاه سال داشت به خراسان برگشت و به زادگاه اصلی خویش، بلخ باستان رسید و به دعوت آئین اسماعیلی پرداخت. اما با خصومت و جزم گرایی امرای سلجوق مواجه شد. امرای سلجوقی شاید هم به اشاره خلفای عباسیان در بغداد که خویشتن را دشمنان سرسخت اسماعیلیان به شمار می آوردند، عوام و"علمای" اهل سنّت را علیه وی تحریک نمودند و باز خصومت را با او باز نمودند. عوام هم در تبانی با ملاها دست به آشوب زده به خانه اش هجوم بردند و کاشانه اش را که کلبه فقیری اما حکمت و دانش بود، به آتش کشیدند. موصوف نا گزیر بلخ را ترک نمود، متواری گشت و در فرجام خویشتن را در یمگان بدخشان افغانستان دید و بقیه عمر پربار خویش را درآنجا سپری نمود. وی در بدخشان به تحقیق و پژوهش ، تألیف و تصنیف پرداخت، تا آنکه سال ٤٨١شمسی پدرود حیات گفت. موصوف تحصیلات خویش را در زادگاهش به پایان رساند و به کسب سایر علوم چون، طب، فلسفه، موسیقی، حساب، نجوم، زبان یونانی و غیره پرداخت و مادامی به سفر می رفت، نیز از علما و دانشمندان محیط پیرامون خویش به بازآموزی می نشست. قرار قراین دیده می شود که ناصرخسرو در سن ۲۸ سالگی رو به سرایش شعر آورده و اکنون آنگونه که می دانیم دارای دو دیوان است، که یکی آن به زبان دری و دیگری هم به زبان عربی می باشد. ناصرخسرو در دربار سلطان محمود غزنوی و پسرش سلطان مسعود راه یافت که از احترام، عزت و مشاغل روزمره در دربار آنان برخوردار بود. اشعار ناصرخسرو حاوی مطالب و مضامین ستیزنده و پرخاشگری علیه مظالم "روحانیون"، دنیاپرست و تاریک اندیش و شاهان و حکمروایان استثمارگر و مفت خوار است که دهقانان و کارگران و کاسبان را در ده و شهر مورد استثمار، استعمار قرار میجدادند و از دست رنج آنان خوان هفت رنگ را برای اهل و خانوار خویش می گسترانیدند. مشاهده این چنین حالات بر حالت روحی و روانی شاعر و دانشمند تأثیر گذاشته و بر احساس پرخاشگر او بیشتر از پیش اثرگذار شد واز این سبب بود که وی با دسته های درباری و درباریان قطع رابطه می کند. مادامی که رابطه شان با دربار و درباریان قطع می کند و به روحانیون ایجاد رابطه میججکند، با افسوس و درد فراوان از معاشرت و رابطه با آنها خیلی ها در رنج و عذاب می گردد، زیرا وی از این نزدیکی با آنها در می یابد که آنها مشتی فاقد تفکر و بینش و صلاحیت درک و شناخت، نبود منطق سلیم، گروه سالوس صفت و جزمجگرا، کوتاه اندیش، بدتر از پادشاهان، امیران و خواجگان ظالم و متعصب می باشند. ناصر نا امید مجامع روحانیون را نیز ترک می گوید و در سن چهل سالگی برای دریافت حقایق و دانستن حال و احوال توده های زحمت کش و باورمندان عینی و واقعی، مصروف و مشغول گشت. ناصر به شهرهای مختلف خراسان، هندوستان و سایر مناطق به مسافرت می پردازد که در این سفر با دسته های ناهمگون انسان ها، طوایف و گروه ها آشنا می شود و خصوصیات قوی آهنین و عنعنات ملی آنان را درک و با یکی از دانشمندان هندی به گفتمان می نشیند. بعد از سفر هندوستان، سفرهای دیگری را با برادرش و یک غلام هندی به مدت هفت سال به کشور هایی چون ایران، ارمنستان، آسیای صغیر، ترابلس، عراق، سوریه، فلسطین، مصر، تونس، الجزایر، سودان، یمن و جزیره العرب، می پردازد. از این سفرها تجارب خیلی ها مهمی را بدست می آورد و همواره از آن دروس خیلی ها خوبی را می آموزد و به تحقیق و پژوهش می نشیند و می نویسد. در اثر فیروز منصوری "نگاهی نو به سفرنامه ناصرخسرو"، آمده است: "چنان شنیدم که ناصرخسرو وقتی به قزوین رسید، به دکان پینه دوزی رفت و بنشست تا کفش هایش را اصلاح کند و ناگهان در روی بازار غوغایی برپا شد. پینه دوز از دکان برخاست و در میان غوغا گران افتاد و چون بازگشت، توته ای از گوشت بر سر درفشش داشت. ناصر پرسید این چه است؟ گفت، شخصی شعر ناصرخسرو را خوانده بود؛ او را ربودند و تکه و پرچه نمودند و این لقمه گوشت او است. ناصر کفش هایش را رها کرد و گفت: "در شهری که شعر ناصر باشد، من نباشم." ناصرخسرو، علاوه بر آن یکی از آنجمله دانشمندان، شعرا، عرفا و نویسندگان بزرگ پارسی است که در فلسفه و حکمت دست بالایی داشت، و در خدا شناسی و دینداری سخت استوار بوده است و مناعت نفس، بلندی همت، عزت نفس، صراحت گفتار و خلوص نیت او در سراسر گفتارش آشکار است. ناصر، در

سفرنامه اش رویدادها و قضایا را با بی طرفی و بی غرضی تمام نقل می کند. اما زمانی که زادگاهش بلخ می رسد و به امر دعوت به آئین اسماعیلیسم مشغول می شود، ملاها و به اصطلاح فقها سد راه او شده و عوام را علیه او تحریک نموده، خانه و کاشانه اش را به نام قرمطی، غالی، رافضی به آتش می‌کشند. ناصر خواستار یک جامعه پاک، منزه و مشحون از عدالت اجتماعی، دور از مفاسد اخلاقی، آدم کشی، دزدی، رشوه خواری، خیانت، چاپلوسی، عیش و عشرت بی جا به ارزش خون و زحمت مردم، بود. زادالمسافرین، مهم ترین اثر ناصرخسرو است که در سال ٤٥٣ هـ. ق.، تألیف شده و بااعتبارترین منبع در شناخت اندیشه ها و باورهای اسماعیلی و دعوت آئین اسماعیلی به شمار می رود. این کتاب، یکی از مهم ترین آثار کلامی و فلسفی اسماعیلیسم و حاوی واپسین باورهای مذهبی و ایده های کلامی و جهان شناختی رسمی فاطمیان در دوره امپراتوری دینی آنان است. زادالمسافرین، در زمره سیاق منثور کهن پارسی است و به جهت روزگار تألیف و روش نگارش، از دیر باز به این طرف مورد توجه سبک شناسان نثر پارسی بوده است. این اثر سرشار از واژه های نادر و کهن پارسی است . این اثر بر اساس محتوای کلامی، فلسفی و زبان ویژه و کهن اش که دست ناخورده باقی مانده است، متنی است قابل تقدیر و تمجید. اسماعیلیه از آغاز پیدایش خود در آسیای میانه و به ویژه در افغانستان نفوذ پیدا کرد و در دهه پایانی قرن سوم هجری، فعالیت این مذهب در این کشور و سایر مناطق همجوار آن مانند پاکستان، تاجکستان، ترکستان چین و علاقه جات شمال پاکستان، اوج بیشتر گرفت. موصوف در بلخ و بدخشان درمیان سال های ٤٤٤ الی٤٨١ مهتابی، به عنوان داعی و حجّت به تبلیغ آئین و کیش اسماعیلی، مشغول بوده است. در هنگام حمله مُغل به افغانستان، مناطق پامیرزمین و کوهستانان بدخشان که کوه بلند و شامخ آنرا محیط نموده است، از تعرض آنها مصؤن و محفوظ مانده است. بنا براین، بدخشان پناهگاهی شد برای اسماعیلیان نزاری و گنجور نوشته ها، آثار و آفریده های شخصیت های علمی، فرهنگی، و داعیان، به شمول عقیدتی دوره خلفای نزاری، تبدیل شده بود. با یک نگاه به طرح جهانی اسماعیلیه در می یابیم که خراسان یک جزیره مستقل و مناطق اسماعیلیه نشین در افغانستان امروزی و پار دریا (ماورالنهر)، همه زیر مجموعه این جزیره بوده است. شاهد این مطلب این است که ناصرخسرو، خود را حجّت خراسان می گوید و در عین حال، عمده ترین فعالیت او در شمال افغانستان، بلخ، و شمال شرق افغانستان، بدخشان بوده است. در حالی که پژوهشگر معروف و شرق شناس روسیه، ایوانف، با تکیه بر اطلاعاتی که در باره جمعیت اسماعیلی در اختیار داشته است، از بدخشان به عنوان یک جمعیت جداگانه و آزاد یاد آوری می کند. در دوره پس از تجزیه افغانستان امروزی به دولت غوری و غزنوی، اسماعیلیان، علاءالدین حسین، سلطان غور را به کیش خود در آوردند و به کمک او آزادانه به تبلیغ آئین خود پرداختند. با این حال، رابطه تیره اسماعیلیان پس از علاءالدین حسین با فرزند او سیف الدین محمد و به اصطلاح فقه های اهل سنّت نشان آشکاری از وضعیت نامناسب اسماعیلیه افغانستان در این مقطع است. سیف الدین محمد، همه داعیانی راکه پدرش در سال ٥٣٤ مهتابی، به غزنه دعوت کرده بود و نیز بسیار دیگر از کسانی را که تازه به این کیش در آمده بودند، از دم تیغ گذراند. حکمرانان غور نیز چندین باردست دست به اقدامات جنگی علیه اسماعیلیان افغانستان ، زده اند. نفوذ فقهای اهل سنّت مصروف در حاکمیت ها و دستگاه حکومتی پادشاهان بعدی غور، شاید نیز یکی از عوامل سخت گیری ایشان بر خلاف اسماعیلیه بوده باشد. غیاث الدین که بر غور و مناطق ضمیمه آن حکومت می کرد، شافعی بوده و برادرش شهاب الدین که بر غزنی و مناطق اطراف آن حکومت می کرد، حنفی بوده است. کوه های پامیر و هندوکش و به ویژه مناطق بدخشان که در حصار کوه های شامخ بود، از گزند و حمله مغل ها مصؤن ماند و پناهگاهی برای اسماعیلیان نزاری شد که از بیم قتل عام مغول از منطقه قهسان فرار کرده بودند. در این دوره اسماعیلیان بدخشان و محیط اطراف آن که پیش از سقوط الموت به امامان نزاری بیعت نموده بودند، از تأثیر حمله مغول به دور ماندند و در دوره بعد از الموت، سنّت ادبی تا حدی ویژه وابسته و منوط به خود را به وجود آوردند. اینان با اهمیّت دادن ویژه به آثار و آفریده های ناصرخسرو، مقدار زیادی را از آثار موجود نزاری را از الموت و بعد از آن که به زبان فارسی نوشته شده بود، حفظ کردند. قاسم شاه، فرزند شمس‌الدین محمد، نیز شمس‌الدین سبزواری را با اعطای منصب پیر به سوی افغانستان فرستاد. وقتی شمس‌الدین محمد وارد بدخشان شد، مردم بسیاری به دیدار او شتافتند و او آنان را به پذیرش مذهب اسماعیلیه و ادای سوگند بیعت به امام قاسم شاه ملزوم ساخت. وی بعد آن در تبت صغیر (ترکستان چین)، غزنی، چیناب، وانل نگری، دره های هندوکش و

پامیر، کشمیر و هندوستان، به انجام مأموریت پرداخت. بدخشان و نواحی آن در نیمه نخست سده نهم هجری جزء قسمت امپراتوری تیموری درآمد. پس از آن بدخشان را اوزبک ها گرفتند، ولی میرهای اسماعیلی شغنان، به سلسله تیموریان محلی پیوسته در برابر اوزبک ها مقاومت می کردند. در سال ۹۱۳ مهتابی، شاه رضی الدین بن طاهر، یکی از امامان محمد شاهی، از پایگاه دعوت خود به بدخشان آمد و به کمک پیروان محلی خود زمام حکومت بخشی از بدخشان را به دست گرفت. در جنگ سال ۹۱۵هجری، شاه رضی الدین کشته شد و در نتیجه، نزاریان بدخشان که آن زمان از شاخه محمد شاهی بودند، به شدت به وسیله امیران تیموری موجود در محل، مورد آزار و اذیت قرار گرفتند. بعد از این رابطه اسماعیلیان با اهل تصوف پر رنگ تر شد و آنها خود را در پشت خرقه صوفیان پنهان کردند. سلطه مغولان و تیموریان بر افغانستان به صورت کلی سبب شد که مدارس، کتابخانه ها، نخبگان و مجموعه فرهنگ به شدت صدمه ببیند و روحیه تقدیرگرایی به وجود آید. زیر چنین شرایطی، علاوه بر اسماعیلیان، مردمان دیگری نیز به دایره صوفیان در آمدند که تا امروز هم این جریان به اشکال گوناگون در این سرزمین به حیات خود ادامه می دهد. در نیمه نخست سده نهم هجری، امامان نزاری قاسم شاهی در زیر دایره پیرهای اهل تصوف انجدان حیات بسر می بردند. انجدان که در مرکز ایران، در محلات و قُم واقع است، مدتی بیش تر از دو سده مقرر امامان قاسم شاهی باقی ماندند. مستنصربالله دوم، (۸۸۵-۸٦۸ خورشیدی) نیز عده ای از داعیان معتمد خویش را به نقاط مختلف ایران، افغانستان و آسیای مرکزی فرستاد.

وقتی شاه اسماعیل صفوی (۹۳۰-۹۰۷ مهتابی)، دستور قتل شاه طاهر، معروف ترین امام سلسله نزاری قاسم شاهی در دوره انجدان را در سال (۹۲٦ مهتابی)، صادر کرد، شاه طاهر به هندوستان گریخت و فعالیت و کارکرد های خود را در منطقه احمد نگر هندوستان آغاز کرد. در دوره ای که او در احمد نگر به سر می برد، چند تن از داعیان بدخشان، از جمله میرزا صوفی، میرزا محمد کابلی، سید حیدر شاه، سید شاه محمد، و برخی دیگر از بدخشانی ها، به دیدار امام آمدند و از رهنمود های امام مستفید شدند. دوره انجدان شاهد تجدید حیات فعالیت های ادبی نزاریان بود. قدیمی ترین نتیجه این تجدید حیات ادبی به زبان پارسی - دری، به وسیله ابواسحاق قهستانی و خیرخواه هراتی (متوفای بعد از ۹٦۰ هـ. ق.) پدید آمد. محمد رضا بن سلطان حسین غوریانی هراتی، معروف به خیرخواه هراتی، نویسنده، شخصیت عرفانی و ادبی و یک فرد پرکار بود. امام مستنصربالله او را من حیث داعی به جانشینی پدرش که از دعیان و پیران محلی زادگاهش در غرب افغانستان بود، مؤظف کرده بود. خیرخواه هراتی بر اساس قول پونا والا که در کتاب شناسی، صفحات ۲۷۵-۲۷۳، درج گردیده است می نگارد: " یکی از پرکارترین نویسندگان اسماعیلی که در سده دهم هجری حیات بسر برده است، محمد رضا ابن سلطان حسین غوریانی هراتی معروف به خیرخواه هراتی است. او شاعری بود سرشناس و هموار در آثار و آفریده هایش، به ویژه آثار شعری اش "غریب"، تخلص می کرد واحتمالن بعد از ۹٦۰ هجری - قمری، درگذشته باشد."(دفتری، تاریخ و عقاید اسماعیلیه، ص. ٥۳٤، و مختصری در تاریخ اسماعیلیه، ص. ۲۳٦)خیرخواه در آثار منثور و منظوم خویش اشاراتی به فرآیند زندگی خویش دارد که از این اشارات تا حدی می توان به نحوه و شرایط زیست او از هر نقطه نظر، به شمول عقاید و باورها، واقف گردید. پدرش سلطان حسین از رجال اسماعیلیه بود و در شمال افغانستان فعالیت می نمود، و بر اساس برخی از معلوماتی که در مورد او در آثار و آفریده های ناهمگون ارایه گردیده است، امام آنوقت اسماعیلیان قرار بوده است تا وی را من حیث داعی خراسان، کابل، بدخشان و سایر مناطق وابسته آن، منصوب نماید، او را به مقر خویش فرا خواند، اما وی در راه کشته می شود و خیرخواه جوان با همه ی مخالفت ها به جای پدر، به حضور امام رسید و به دعوت خراسان منصوب شد. (دفتری، تاریخ و عقاید اسماعیلیه، ص. ٥۳٥-٥۳٤؛ ایوانوف، ادبیات، ۱٤۲).خیرخواه در اقتباس و انتحال آثار سایر نویسندگان، دستی توانا داشت، چنانکه هفت باب ابواسحاق را بصورت کلام پیر در آورد و به ناصرخسرو نسبت داد. دعوت امامان برحق، و بیان بعضی از حقایق دین برای جماعت ضعفا و مستجبان، که در اثر ابواسحاق هفت باب، ویراسته ایوانف، تهران، ۱۳۳۷، ص.۲، نوشته شده است، موضوعی است حیاتی و قابل قدر. این اثر ظاهرن عنوان دیگری داشته است که اکنون در میان کارشناسان بدست فراموشی سپرده شده است، اما چون دارای هفت باب بوده است، از این سبب به این نام مسما شده است. یکی از نکات بااهمیّت این کتاب، شرحی است در باره تصور و بینش قیامت، به ویژه آن قیامتی که حسن علی ذکره السلام، در۱۷ماه رمضان سال ٥٥۹

هجری قمری اعلام داشت، و نیز نقل قول های مستقیم یا غیرمستقیمی که از ابواب و فصول علی ذکره السلام، در آن آمده است، ذکر شده و در آن نویسنده برآن است که بعدن فصلی چند در باب تاریخ قیامت، قیامات، توسط اهل دانش و خرد تعیین و اضافه شده اند، (همانجا، ص.٤٢)، بنویسد. این کتاب در دوره امامت امام مستنصربالله سوم، معروف به شاه غریب، یا شاه غریب میرزا که در حوالی ٩٠٤، وفات یافته، نوشته شده است. (ایوانف، ادبیات، ص. ٢٧٠، دفتری، تاریخ و عقاید، ص. ٥٠٢.)اکنون دوباره بر می گردیمبه کارنامه و کارکردهای پیر سترگ ناصرخسرو که دردره یمگان نیز به تبلیغات اسماعیلی خود ادامه داد و در همان حال، مکاتبات خود را با داعی الدّعات، مؤید الدین فی دین شیرازی و مرکز دعوت فاطمی در قاهره حفظ کرده بود. مطابق روایات محلی اسماعیلیان امروز بدخشان که از ناصرخسرو به عنوان « سید شاه ناصر» نام می برند و هنوز برای او احترام بسیاری قائل‌اند و برخی از آثارش را حفظ کرده‌اند، این ناصرخسرو بود که مذهب اسماعیلی را در بدخشان رونق بیشتری بخشید. بدخشان پس از این یکی از مراکز اسماعیلیه و پایگاه اسماعیلیان نزاری پس از تخریب قلعه الموت در ایران شد و به گنج خانه نوشته‌های نزاری تبدیل گردید. ناصرخسرو دست کم تا هفتاد سالگی زنده بود و در یمگان در تاریخ نامعلومی بعد از سال ٤٦٥هـ.ق. درگذشت. قبر او که بر فراز تپه کوچکی قرار دارد، در یمگان و در قریه امروزی حضرت سید نزدیک فیض آباد (پایتخت بدخشان افغانستان) واقع شده است. بدخشان ساکنان محلی که مقبره را همچون زیارتگاهی پاس می‌دارند و مدعی‌اند که سیدها از اعقاب ناصرخسرو هستند، در نهایت شگفتی، همه، سنّیان متعصبی هستند که شدیداً اسماعیلیان بدخشان و جاهای دیگر را از آمدن به زیارت مقبره منع می‌کنند. آن ها همچنین معتقدند که جد شان، ناصر، یک پیر صوفی و مانند خودشان سنی مذهب بوده و هیچ رابطه‌ای با اسماعیلیه نداشته است. مادامی که در مورد پیر ناصرخسرو سخنی را به میان آوریم، دور از امکان است که اگر پیرامون یکی از شخصیت های تاریخی دعوت کیش اسماعیلی در بدخشان و حتی در قلمرو آسیای میانه و پامیرات دو کنار دریای آمو سخن بر زبان نرانیم و آن شخصیت ماندگار ابوالمعالی علی بن اسد است.

سیستم و نظام محاسبات و بانکداری در آثار پیر:پیرامون صرافی و چگونگی داد و ستد مردم بصره چنین نوشته است:"و حال بازار آن‌جا، چنان بود که آن کسی را که چیزی بود به صراف دادی و از صراف خط بستدی و هرچه بایستی بخریدی و بهای آن را به صراف حواله کردی و چندان که در آن شهر بودی، بیرون از خط صراف چیزی ندادي." و خود او نوشته است که در آن زمان،" امیر بصره پسر باکالیجار دیلمی، ملک پارس، بود. وزیرش مردی پارسی بود و او را ابونصر شهمردان می‌گفتند." هم‌چنین نوشته است که در اصفهان در زمان پادشاهان سلجوقی بازاری به نام بازار صرافان وجود داشت که ٢٠٠مرد صراف در آن به کار صرافی می‌پرداختند. هنگام دور شدن از جزیره‌ی آبادان چیزی مانند گنجشک را در میان دریا می‌بینند و پس از این که اندکی نزدیک‌تر می‌شود آن را بزرگ‌تر می‌بینند و می‌پرسند: "آن چه چیز است" و پاسخ می شنود:"خشاب" و سپس این گونه به توصیف آن می‌پردازد:"چهار چوب است عظیم از ساروج، چون هیبت منجنیق نهاده‌اند. مربع، که قاعده‌ی آن فراخ باشد و سر آن تنگ و علو آن از روی آب چهل گز باشد و بر سر آن سفال‌ها و سنگ‌ها نهاده، پس از آن که آن را به چوب به هم بسته و بر مثال ثقفی کرده و بر سر آن چهارطاق ساخته که دیدبان بر آن‌جا شود. و این خشاب را بعضی می‌گویند بازرگانی بزرگ ساخته است و بعضی گفتند که پادشاهی ساخته است. و غرض از آن دو چیز بوده است: یکی آن که در آن حدود که آن است، خاکی گیرنده است و دریا تنگ، چنان که اگر کشتی بزرگ به آن‌جا رسد بر زمین نشیند و کس نتواند خلاص کردن. دوم آن که جهت عالم بدانند و اگر دزدی باشد ببینند و احتیاط کنند و به شب آن‌جا چراغ سوزند، در آبگینه، چنان‌که باد بر آن نتواند زد و مردم از دور بینند و احتیاط کنند و کشتی از آن‌جا بگردانند."

هنگام سفر از اصفهان به نایین از ایمن بودن راه و آرامشگاه‌هایی که بین راه ساخته بودند سخن می‌گوید: "و در این بیابان به هر دو فرسنگ گنبدک‌ها ساخته‌اند و مصانع که آب باران در آن‌جا جمع شود. به

مواضعی که شورستان نباشد ساخته‌اند. و این گنبدک‌ها به سبب آن است تا مردم راه را گم نکنند و نیز به گرما و سرما لحظه‌ای در آن‌جا آسایشی کنند."
هنگام بازدید از اسکندریه می‌گوید: "و بر آن مناره آینه‌ای حراقه ساخته بودند که هر کشتی رومیان که از استنبول بیامدی چون به مقابله‌ی آن رسیدی، آتشی از آن آینه در کشتی افتادی و بسوختي. و رومیان بسیار جد و جهد کردند و حیلت‌ها نمودند و کس فرستادند و آن آیینه بشکستند." در جای جای سفر خود در شهرهای گوناگون با کاریز، آب انبار و دولاب رو به رو می‌شود و پیرامون دولابی در مصر می‌گوید: "و چون از دور شهر مصر را نگاه کنند پندارند کوهی است و خانه‌هایی هست که چهارده طبقه از بالای یکدیگر است و خانه‌هایی هفت طبقه. و از ثقات شنیدم که شخصی بر بام هفت طبقه باغچه‌ای کرده بود و گوساله ای آن‌جا برده و پرورده تا بزرگ شده بود. و آن‌جا دولابی ساخته که این گاو می‌گردانید و آب از چاه بر می کشید و بر آن بام درخت‌های نارنج و ترنج و موز و غیره کشته و همه دربار آمده و گل و سپرغم‌ها همه نوع کشته."
در گزارش از شهر طرابلس می‌گوید: "و آن‌جا کاغذ نکو سازند مثل کاغذ سمرقندی، بل بهتر." که هم از پیشرفت کاغذسازی در آن شهر و هم از کیفیت کاغذ سمرقندی حکایت دارد که کیفیت کاغذهای دیگر را با آن می‌سنجیدند. هنگام رفتن از شهر اخلاط می‌گوید: "بیستم جمادی الاول از آن‌جا برفتیم، به رباطی رسیدیم. برف و سرمایی عظیم بود. و در صحرایی، در پیش شهر، مقداری راه، چوبی به زمین فرو برده بودند تا مردم روز برف و دمه بر هنجار آن چوب بروند." در مورد پارچه‌های رنگ به رنگ (بوقلمون)، که در جزیره‌ی تنیس می‌بافتند، می‌گوید: "و بدین شهر تنیس بوقلمون بافند که در همه‌عالم جای دیگر نباشد، آن جامه‌ای رنگین است که به هر وقتی از روز به لونی دیگر نماید. و به مغرب و مشرق آن جامه از تنیس برند. و شنیدیم که سلطان روم کسی فرستاده بود و از سلطان مصر درخواسته بود که صد شهر از ملک وی بستاند و تنیس به وی دهد." در توصیف بیمارستان بیت المقدس می‌گوید:"و بیت المقدس را بیمارستانی نیک است و وقف بسیار دارد و خلق بسیار را دارو و شربت دهند و طبیبان باشند که از وقف مرسوم ستانند." این گونه وقف‌ها، که می‌توان آن را گونه‌ای بیمه‌ی بهداشت دانست، در دیگر سرزمین‌های اسلامی نیز رواج داشته است. هنگام گذشتن از آمل به ری می‌گوید: "و میان ری و آمل کوه دماوند است مانند گنبدی و آن را لواسان گویند. و گویند بر سر آن چاهی است که نوشادر از آن‌جا حاصل شود و گویند کبریت نیز. و مردم پوست گاو ببرند و پر نوشادر کنند و از سر کوه بغلطانند که به راه نتوان فرود آوردن." از سفرنامه‌ی ناصرخسرو دو نسخه‌ی خطی وجود دارد که هر دو در فرانسه نگهداری می شود. نخستین‌بار شفر، خاورشناس فرانسوی، به سال ۱۲۹۸قمری به چاپ سفرنامه با ترجمه‌ی فرانسوی پرداخت و سپس چاپ سنگی از آن کتاب در بمبئی هند انجام شد. بار سوم، سفرنامه در تهران همراه با دیوان ناصرخسرو به کوشش زین العابدین الشریف الصفوی بن فتحعلی بن عبدالکریم الخوی به سال ۱۳۱۲قمری به چاپ سنگی رسید و در همان سال چاپ دیگری از سوی همان شخص به بازار آمد. چاپ پنجم این کتاب در چاپ‌خانه‌ی کاویانی برلین به کوشش غنی‌زاده همراه با دو مثنوی روشنایی‌نامه و سعادت‌نامه به سال ۱۳٤۰ قمری به چاپ رسید. اما شناخته شده‌ترین چاپ این کتاب را دکتر محمد دبیرسیاقی به سال ۱۳۳۵ خورشیدی به سرمایه‌ی انتشارات زوار به بازار فرستاد. چاپ‌های دیگری از این اثر نیز به بازار آمده است.

بازتاب شخصیت تاریخی و عقیدتی امام علی(ع) در آثار ناصر خسرو: حکیم ناصرخسرو، شاعر پرآوازه‌ایران در قرن پنجم هجری، از پیروان مذهب اسماعیلی بود و از ادب فارسی در تبلیغ و ترویج این مذهب استفاده می‌کرد. او با نگارش کتب متعدد و سرودن هزاران بیت شعر علاوه بر انجام رسالت تبلیغی خود، به رفع شبهات دینی و پاسخ‌گویی به مخالفان می‌پرداخت. در آثار او به مدح و منقبت حضرت علی(ع) توجه زیادی شده است. مقاله‌حاضر به بررسی سیمای حضرت علی(ع) در آثار

ناصرخسرو می‌پردازد. کلیدواژه‌ها: ناصرخسرو، حضرت علی(ع)، مذهب اسماعیلیه، حکیم ناصرخسرو بن حارث در ذی قعده ۱۰۰٤م. / ۳۹٤ هـ.ق. در قبادیان بلخ متولد شد. وی که از خاندانی دیوان سالار و اهل فضل و ریاضت بود، پس از رو آوردن به مذهب اسماعیلی، به آوازه بزرگی و فضائل المستنصر- خلیفه فاطمی- به مصر و شام سفر کرد . شش سال در قاهره اقامت داشت و پس از دست یافتن به مقامی بلند در مراتب اسماعیلی-حجّت - در ۱۰۵۲م. / ٤٤٤هـ.ق. برای ادامه فعالیت هایش در مقام مبلغ به بلخ باز گشت. آثار او که همگی به زبان فارسی هستند عبارتند از: "دیوان اشعار"، "روشنایی نامه (نظم)"، "روشنایی نامه (نثر)"، "سفرنامه"، "وجه دین"، "زادالمسافرین"، "خوان الاخوان" و "جامع الحکمتین". علاوه بر این آثار، تعدادی کتاب و رساله های دیگر نیز به او منسوب است. تاریخ وفات او در سال های میان۱۰۷۲م./٤٦٥ هـ.ق. و ۱۰۷۷م. / ٤۷۰ هـ.ق. ذکر شده است.نوشتار حاضر برآن است که با بررسی سیمای حضرت علی (ع) در معروف‌ترین آثار ناصرخسرو به ترسیم تصویر دقیقی از آن دست یابد. روشن است رسیدن بدین مقصود، با بررسی موضوعی آثار این ادیب و مبلّغ مذهبی همراه است.* ناصرخسرو در "جامع الحکمتین" که نگرشی فلسفی به مذهب اسماعیلیه دارد، به دنبال تشریح مقام وموقعیت امام در مذهب اسماعیلی است .او از ماهیت شرافت نبی و وصی اینگونه می گوید: «چو از هر موجودی دو موجود بر ترتیب شریف تر است از دیگر موجودات، روا نباشد که دو مرد از دیگر مردمان شریف تر نباشند از هر آنکه عظیم تر موجودی مردم است که غرض صانع از ایجاد موجودات همه اوست. پس گفتند کز مردمان دو مرد شریفتر است یکی رسول و دیگر وصي ازو. دلیل بر شرف این دو تن بر همه خلق آن آورند که شرفا خلق همه فرزندان ایشانند. نیز هیچ مردی نیست از جملگی خلق که اندر دین اسلام اند بانگ نماز - کان منادی خدایست - همی نشوند که گویند به اقرار به وحدانیت خدای برابر ذکر این دو تن را که موذنان بانگ همی کنند هر شبان و روزی پنج وقت نماز که آن وقت را جملگی وقت ها و زمان ها شرف است و بر سر مناره به آواز همی گویند: محمّد رسول الله و علی ولی الله.» او نبی و وصی را از یك گوهر وجودی شریف می داند، که شرافت آنان نسبت به عامه همانند شرافت وقت نمازهای پنجگانه نسبت به اوقات دیگر است. او همچنین وجود نبی و وصی را همانند آهن و مغناطیس می داند که همواره جاذب یکدیگرند: «آهن قوی تر گوهری است و آلت حرب از او سازند. منافع مردم اندر او بسیار است... چون رسول از خلق علی را به خویشتن کشید چه به مصاهرت و چه به وصایت، پیدا آمد که امیرالمومنین علی ممثول آهن بود. چه درست شد که رسول به منزلت مغناطیس عالم دین بود و امیرالمومنین به مرتبت آهن عالم دین بود. و چنانك مغناطیس، اگرچه بسیار جواهر باشد، جز آهن را به خویشتن نکشد، مغناطیس دینی نیز از بسیاری از امت جز مر این آهن را به خویشتن نکشید.» ناصرخسرو در این کتاب با نگرشی فلسفی و عقلانی به اثبات وجود وصی برای نبی اکرم می پردازد و شرافت آن دو را ذکر می کند و این گونه نتیجه می گیرد که: «تا امروز فرزندان او فرزندان رسول اند، و چه مر او را وصی خویش به غدیر خم و همگان ر ا به ولایت او اشارت کرد.» ناصرخسرو در توضیح این مفاهیم می کوشد و انکار ولایت و وصایت حضرت علی را ستمکاری و مانع هدایت فرد می داند. وی در تفسیر و تاویل احادیث مربوط به وصایت حضرت علی و شان و منزلت اهل بیت کوشیده و با نگرشی عقلانی آن را چنین تبیین می کند: «کشتی نوح نیز چوب نیست بل اهل بیت رسول است و نیز طوفان نوح آب نیست بل جهل و ضلالت است که هلاك عاصیان است.» سخن او علاوه بر اینکه یادآور حدیث نبوی «مثل اهل بیتیی فیکم کمثل سفینه نوح من رکبها نجاو من تخلف عنها غرق» است، تفسیری عقلانی از این حدیث را بیان می کند. لازم به ذکر است که "جامع الحکمتین" در اواخر عمر ناصرخسرو و به هنگام ثبات عقاید و کمال آرای او به رشته تحریر در آمده است. در واقع او از دیدگاه فلسفی و عقلانی به موضوع نگریسته و چهره حضرت علی را مطابق با عقیده مذهبی خود ترسیم کرده است. ناصرخسرو در "وجه دین" این گونه به اثبات وصایت حضرت علی پرادخته است: «وصی آدم مولانا شیث بود علیه السّلام و وصی نوح مولانا سام بود علیه السّلام و وصی ابراهیم مولانا اسماعیل بود علیه السّلام و وصی موسی مولانا هارون بود علیه السّلام و وصی عیسی مولانا شمعون بود علیه السّلام و وصی محمد مصطفی علی المرتضی بود علیه السلام.» از آن جایی که "وجه دین" کتابی مذهبی در توضیح مسائل شرعی و یا به تعبیر دیگر رساله عملی محسوب می گردد، ناصرخسرو در این کتاب اشاره دیگری به موضوع نداشته و بیشتر به شرعیات می پردازد. ناصرخسرو در"سفرنامه" که از معروف ترین آثار وی محسوب می گردد، هرگاه نام حضرت علی رفته است با ذکر سلام و احترام از او یاد می کند. در"زادالمسافرین"

که از دیدگاه فلاسفه و حکما به اثبات و یا نقض مسائل دشوار فلسفی پرداخته و دیدگاه های فلسفی برخی از بزرگان فلاسفه را نقد می کند، سخنی از حضرت علی به میان نمی آورد. اما در"خوان الاخوان" حضرت علی را به همراه اولیا و رسول و امامان، واسط و میانجی بین خداوند و بشر دانسته و این گونه می گوید که: « اگر کسی بی این میانجیان توحید جوید معطل است.»
"دیوان اشعار" ناصرخسرو مجال مبسوطی برای شرح مضامین مربرط به حضرت علی است. توصیف و توضیح صفات حضرت، مدح و منقبت وی، ستایش مردانگی، شجاعت، دلاوری و جنگاوری حضرت در میان اشعار وی دیده می شود. در شعر این شاعر پارسی گو، همواره حضرت نبی و وصی در کنار هم آمده اند؛ زیرا او دوستی خاندان پیامبر را مایه راهیابی به رضوان در روز حشر می داند: «چون به حبّ آل زهرا روی شُستی روز حشر - نشنود گوشت ز رضوان جز سلام و مرحبا»
شاعر اطاعت از پیغمبر و حضرت علی را در یك ردیف دانسته و بارها احادیث مربوط به حضرت علی را به شعر درآورده و یا در اشعار خود به آن ها نظر داشته است:

«شهرعلوم آنکه در او علیست
مسکن مسکین و ماب و متاب
روی به شهر آر که این است روی
تا نفریبد ز غولان خطاب
هر که نتابد ز علی روی خویش
بی شك از او روی بتابد عذاب
جان و تن حجّت تو مر تو را
باد راب قدم ای بوتراب»

در این شعر، علاوه بر اینکه حدیث نبوی را به نظم می کشد، روی آوردن به حضرت علی را مانع عذاب الهی می داند. در دیوان شعر ناصرخسرو این چنین مضامینی به وفور یافت می شود. پاره ای از این مفاهیم به عنوان نمونه آورده می شود:

- ذکر جنگاوری حضرت؛
- - حضور او همراه باعث پیروزی در جنگ است.؛
- - انتخاب حضرت علی(ع) با تأیید الهی صورت گرفته است؛
- - توانایی جدا کردن حق از باطل را دارد.؛
- - همانگونه که پیامبر(ص) در دریافت و نقل وحی بی همتاست، حضرت علی نیز در کشتن جباران همتایی ندارد.؛
- - عروة الوثقی دین اسلام مهر فرزندان حضرت علی است؛
- - حضرت همراه قرآن و شمشیر بوده و بنیاد دین حضرت محمد(ص) است؛
- - او مدافع رسول خدا و شمشیر او یاری گر قرآن است؛
- - او همچون هارون برای موسی، شریك و همنشین محمد(ص) است.

ناصرخسرو علاوه بر ذکر صفات و خصوصیات حضرت علی درباره خاندان وی این گونه می گوید: اولاد پیامبر، در حکم روز قضا هستند؛ پسران علی(ع)، سپر انسان ها از آتش الهی هستند. راه دیگری که یاری گر اصرخسرو در ترسیم چهرهٔ حضرت علی است، به نظم پارسی درآوردن گفتار و کلام آن حضرت است.

قیمت هر کس بقدر علم اوست
هم چنین گفتست امیرالمومنین

این بیت اشاره است به حدیث «قیمه کُل اَمْر ما یُحْسینُهُ». در بسیاری از موارد، شاعر بدون ذکر نام حضرت، از احادیث ایشان استفاده کرده است:

ای پسر مشغول این دنیاست خلق
چون بمردار است مشغول این کلاب

که در واقع اشاره ای است به: «الدُّنیا جیفه فَانْ رضیت بها فاصْبِر علی مُقارنه الکِلابِ». در دیوان شعر ناصرخسرو نمونه های بسیاری از این دست می توان یافت: هرآنك او نفس خود بشناخت بشناسید یقین حق را امیرالمومنین این گفته شیر ایزد دیان. که اشاره به حدیث: «منْ عرفهُ نفْسهُ فقدْ عرفهُ ربهُ» است. عقل و حکمت از دیگر صفات برجسته حضرت علی در شعر ناصرخسرو است که حضرت به کمك این صفات شایستگی خلافت و وصایت را به دست آورده است:

آن که بیش از دگران بود به شمشیر و به علم
وانکه بگزید و وصی کرد نبی بر سرماش

تکیه بر علم و حکمت را در جای دیگر چنین بیان می کند:

نام نهی اهل علم و حکمت را
رافضی و قرمطی و معتزلی
رافضیم سوی تو و تو سوی من
ناصبیی نیست جای تنگدلی
علم و عمل مذهب من است و تو
می علم نجویی که گاو بی عملی
لاتو عزی و منات اگر ولیند
هر سه ترا مرمرا علیست ولی

بنا بر اعتقاد اسماعیلیان، علم و حکمت موهبتی خدادادی است که خداوند آن را به وسیله پیامبرش برای مردم فرستاده است. شش پیامبر صاحب شریعت که از نظر اسماعیلیان ناطق واعلام کننده شریعت خوانده می شدند، یعنی قانون ظاهر و دنیز متضمن اوامر و نواهی، فرائض عبادی و دود شرعی بودند، هر کدام یک وصی داشتتند. بنا براعتقاد اسماعیلیان پیامبر ناطق دوران ما، حضرت محمد(ص) پسرعم و داماد خود علی بن ابیطالب را در مقام وصی انتخاب کرد. آنان اعقاب حضرت علی را امامان حقیقی امت اسلامی می دانند و اعتقاد دارند فقط این امامان معنای باطنی کلام الهی را- که پیامبر ابلاغ کرده است - می دانند و منتقل می کنند. بنابراین اعتقاد، امامان که خلفای فاطمی ادامه سلاله آن ها هستند گنجینه‌دار پیام الهی می باشند. آن ها حافظان علم و حکمت حقیقی هستند که آن را به پیروان خود که اولیا الله هستند انتقال می دهند. این گونه ناصرخسرو علاوه بر به نظم کشیدن عقاید مذهبی خود، صریحاً با کسانی که عقیده ای خلاف او دارند می جنگد و جواب گوی اتهام هایی است که به او وارد می شود و البته خود نیز به دشمنانش اتهام هایی می زند. او با نگرشی که خاص خودش است، شرافت حضرت را - علاوه بر مسائل فوق - در روزغدیر به دلیل علم وشجاعت او می‌داند: پس از خطبه غدیر خم شنیدی علی او را ولی باشد به پیمان، علم و شجاعت. او حکمت علی(ع) را مایه شایستگی او در وصایت می داند:

از پس پیغمبر آن باشد خلیفه کو بود
هم مبارز هم به علم اندر سوار ای ناصبی
از علی علم شجاعت سوی امّت ظاهر است
روشن و معروف و پیدا چون نهار ای ناصبی
زیر بار جهل ماندستی ازیرا مر ترا
در مدینه علم و حکمت نیست بار اي ناصبی
راز ایزد با محمد بود و جز حیدر نبود
مر محمد راز ایزد رازدار ای ناصبی

در ادامه قصیده، ناصرخسرو شرح دلاوری های حضرت را در جنگ های خندق، خیبر و دیگر فتوحات صدر اسلام به شعر در

میجآورد و آن را نشانه ای از جانشینی برحق حضرت می داند. شاعر در قصیده دیگری با ردیف علی، مجموعه کاملی از خصوصیات و توانایی های حضرت را به نظم آورده و اعتقاد کامل خود به علی(ع) را این گونه ابراز می کند:

بهار دل دوستار علی
همیشه پر است از نگارعلی
از امت سزای بزرگی و فخر
کسی نیست جز دوستدار علی
ازیرا کز ابلیس ایمن شدست
دل شیعت اندر حصار علی
علی از تبار رسول است و نیست
مگر شیعت حق تبار علی
به صد سال اگر مدح گوید کسی
نگوید یکی از هزار علی
به مردی و علم به زهد و سخا
بنازم بدین هر چهار علی

این قصیده، مجموعه‌کاملی است از آنچه به طور پراکنده در خلال دیوان ناصرخسرو آمده است. او در واقع ستاینده‌شجاعت، دلاوری و مردانگی، پاکی، توانایی تشخیص حق از باطل حضرت است. این چنین است که علی در شعر او علی منفعل و خاموش دوران بیست و پنج سال نیست. علی در شعر او، دلاور عرصه جنگ، یاری گر دین خدا و آراسته به بهترین صفات انسانی است. او همواره تیغ بر کف و علم در دل دارد. به کمك علم وخرد و عقل می تواند کارها را به سرانجام نیك برساند. درخشش علی در شعر ناصرخسرو حقیقتی واضح است. او بنیاد تمام فضائل و اخلاق حسنه انسانی را در حضرت علی می بیند و «بعد از پیغمبر اسلام او را بزرگترین شخصیت و برای پیروی بهترین نمونه می شمارد. زیرا او چه از لحاظ علم و حکمت و چه از لحاظ شجاعت بهترین مثال انسانیت است. ناصرخسرو نتیجه می گیرد و ثابت می کند که حضرت علی بعد از پیغمبر اسلام در علم و حکمت و شجاعت از همه بالاتر و لذا لایق و شایسته خلافت است و اخلاق او قابل تقلید است.». علی(ع) در آثار ناصرخسرو مظهر بهترین و برترین صفات انسانی است و پیامبر با این صفات، او را جانشین خود کرده است. اعتقاد ناصرخسرو به غدیر و امام منصوص در کنار به کارگیری احادیث و روایات مربوط به حضرت علی، یاری گر او در امر تبلیغ دین و مذهب است.

ابوالمعالی ابن اسد، شخصیت همکار و یار حجّت خراسان در گسترش بینش آزاد اندیشی اسماعیلیسم در بدخشان و آسیای میانه:ابوالمعالی ابن اسد امیر بدخشان، یکی از فرزانه فرزندان دانشمند اسماعیلی سرزمین محبت‌آفرین بدخشان زمین است، که نقش خیلی‌ها بزرگ و سترگ‌ای را در زندگانی شیعیان اسماعیلیه بدخشان افغانستان و تاجیکستان، به ویژه در فرآیند دعوت اسماعیلیسم، اجرا نموده است. موصوف یکی از شخصیت‌های نه تنها عقیدتی بلکه فردی بود با بینش و تفکر ژرف سیاسی، فقیه، متکلم و ادیب توانا بوده که چندین سال امارت مستقل آنجا را داشته و بعد از وی جانشینانش برای مدت‌های مدیدی هر کدام به نوبه خود، در محیط بدخشان حکمروایی کرده و توانستند حکومت نمادین و نمونه‌ای را که بازتاب‌دهنده سیاست و فرهنگ سیاسی خلفای فاطمیان باشد، من‌حیث الگو، در سرزمین پامیرها، عملی سازند. وی با مقاومت معقول و بی‌مانند، در برابر آن ستمکاران، جابران و تکه‌داران عقیده‌ها و باور های اسلامی که در شیرازه فکری سلجوقیان حیات بسر می بردند، قرار می‌گیرد، و از سرزمین مقدس و مردخیز بدخشان شجاعانه دفاع عقلانی و علمی نموده و نبرد زندگی را با افتخار و کمایی آبرو و عزت بی‌پایان به پایان می‌رساند، که تنها می‌خواست رضایت خلق و خدا را برآورده بسازد که محتوا و سیاق عقیدتی اسماعیلیسم را در فرآیند تاریخ ، تشکیل‌دهنده بوده است. او سراسر زندگی‌اش را در راه ترویج، تکثیر و تنویر مذهب و کیش اسماعیلیسم، تقویت و استحکام ایمان و پهن‌سازی اندیشه‌ها و شیرازه اخلاق عقیدتی و دینی وقف نموده و با قامت رسا و

اخلاق شاخص و شامخ آنهایی را که از زمان و مکان درک نداشتند، درس تاریخی و اسلامی آموخت. امیرعلی ابن اسد با ملاحظه بیداد و شرایط فاجعه‌باری که سلجوقیان راه اندازی نموده بودند، امارت مستقل خود را در بدخشان اساس می‌گذارد و بنیانگذار استقلال و آزادی شده و نهضت آزادی‌خواهی را آنجا پیش‌آهنگی می‌کند. در سراسر تاریخ بدخشان در مجموع و در همه دوره‌های تاریخی اسماعیلیه‌های مناطق یاد شده شخصیتی بعد از ناصرخسرو با این ویژگی‌های نظام دولت‌مداری و ساختار اجتماعی کمتر سراغ گردیده است. دوره حیات علی ابن اسد از جهات گوناگون دوران سرشار از حوادث مهم بود، دوره بر دار نمودن حسنک وزیر، دوره تعصب و جزم‌گرایی و پیگرد های متواتر ابوعلی ابن سینا، دوره میله داغ کردن ابوعبدالله رودکی و دوره راندن فردوسی از دربار غزنه و در فرجام به آتش کشیدن کلبه پیر ناصرخسرو، به تاراج بردن همه اموال منقول و غیرمنقول او و فشرده این که زمان نسل‌کشی‌های عام و به ویژه اسماعیلیان در خراسان‌زمین بود. همه این رویدادها، در آئینه تفکر و بینش اندیشمندانه آن امیر بزرگ ریشه کرد و جوانه گرفت و در راستای استقلال سرزمین خود نقش جوانمردانه‌ای را به بازی نشست. این آزادی زیر زعامت خردمندانه وی که از متن جامعه خودی و محیط عزت و آبرو برخواسته بود و آلام و دردهای مردمان سرزمین خویش را نغز می‌دانست و نیازمندی‌های جامعه را شناخته و حساسیت‌های عقیدتی و اجتماعی آن را درک می‌نمود، بدخشان را به مهد فرهنگ، تهذیب، عرفان و ادبیات آزادی‌های عقیدتی و اصلاحات اجتماعی با معیارهای منطقی آن تبدیل کرد و ریشه‌های هر گونه بلندپروازی‌ها، برتری‌جویی‌ها و فرهنگ عدم تساوی میان انسان‌ها را در نطفه خشکانید. علی ابن اسد تنها خویشتن را در محدوده افکار و اندیشه‌های اسماعیلی محدود نکرد، بلکه با برنامه شفاف میهن‌پرستانه همه زمینه‌ها را برای فعالیت‌های همدیگراندیشانه مساعد ساخت و با آغوش باز به سراغ تهذیب همگرایی، حفظ تنوع اندیشه‌های عقیدتی رفته و زمینه آفرینش‌های رنگارنگ و تعدد گرایانه مذهبی را فراخ ساخته بود. دوره امارت علی ابن اسد، فرهنگی سازی بدخشان، فرآیند گسترش اخلاق انسانی، دوره کمک در امر بالندگی جوانه‌های دانش و خرد، و علاوه برآن دوره‌ای است که بدخشان هزاران پناهنده را که همگان از دست دیوهای زنده و تعصب‌گرایان پرخاشگر بی‌استدلال گریز نموده بودند در خود جای داد و فرهنگ و تهذیب عقیدتی و انسان‌سالاری را به نقطه اوج آن رسانید. و باید گفت که در نتیجه موجودیت این شخصیت‌های بزرگ بود که علی ابن اسد توانست یک دنیای مشحون از علم، دانش، تهذیب، و حکومت‌داری را به نحو خیلی‌ها شایسته آن را به آفرینش نشیند. سال‌های حکمرانی امیر بدخشان، مصادف است با سرکوب جمعی از اسماعیلیان در آستان‌های غور، غزنه، و بعضی شهر های دیگر، و در این چنین حالت یگانه مکانی که به گونه مستقل بدون درد سر باقی مانده بود، جزیره بدخشان بود که سایر شهرستان‌ها به شمول پار دریا "ماورالنهر"، زیر حاکمیت این جزیره بودند و مرکز کارکردها و فعالیت‌ها در نواحی جنوب، بخش‌های گرم‌چشمه، برخی از مناطق علاقه‌جات شمالی پاکستان، چترال، گلگت، کنجوت، هونزا و کشمیر، الی منطقه تراجمیر بوده و در ناحیه شرقی الی یارکنت، قوقند، سریقول و قاشقر را در بر می‌گرفت و در ناحیه شمالی الی قسمت خوارزم، سمرقند و بخارا را نیز تحت پوشش خود داشت و از امور بلخ باستان، غور و غزنه نیز، وارسی می‌کرد. ایمر اسد، یک امیر روشنفکر، جمع‌گرا و سالم‌اندیش بدخشان بوده و بنیان‌گذار نهضت آزادی‌خواهی بدخشان مانند حسن ابن صباح، یکی از چهره‌های نامدار دنیای اسماعیلیسم به شمار می‌رود. به اثر سعی و تلاش داعیان و شخصیت‌های علمی و فرهنگی بدخشانی که همکاران خیلی‌ها خوب امیر بودند، دامنه فعالیت و ترویج افکار و تصورات بینش و کیش اسماعیلیسم را حتی در میان دولتمداران سلجوقی و غزنویان گسترش داده و بیشترین احکام دربار اعلائ الدین حسین سلطان غور پیرو مذهب اسماعیلیه شدند و به اساس فرمایش عباس پرویز در کتاب تاریخ "دیالمه و غزنویان"، سلطان غور را نیز به مذهب خود در آوردند. امارت بدخشان که کارنامه فرزندان پاک‌طینت آن بر تارک زمان می‌درخشید، جایگاه نهضت آزادی‌خواهی و گرایش ملی و مقاومت ملی در برابر حاکمان غزنوی و سلجوقی شده بود. روی این اصل بدخشان بحیث پایتخت جزیره خراسان تبدیل شد، و امیر بدخشان مسئول نظارت بر تمام امور خراسان پهناور گردید. امیرعلاوه بر امور بی‌شمار نظامی و دفاعی، به مسایل پربار فرهنگی نیز بذل توجه فرموده بود، به ویژه در امور دولت‌مداری در زیر ساخت‌های مسایل اجتماعی و عقیدتی به ویژه دعوت کیش اسماعیلیسم نیز نقشی را به بازی نشست. همان بود که در سال‌های (٤٤٥-٤٤١خ. و ١٠٥٣-١٠٥٢م)، حکیم دانشور فیلسوف بزرگ، پیر شاه ناصرخسرو که به عنوان حجّت جزیره خراسان در بخش کارهای مذهبی و

دعوت اسماعیلیسم توظیف شده بود، بعد از طی نمودن فواصل زیاد و سپری نمودن زمان و مکان زیادی به سرزمین خراسان می‌رسد و به ویژه دره یمگان بدخشان می‌رسد و مورد استقبال صمیمانه ایمر بدخشان قرار گرفته و شرایط مساعدی را برایش در راستای زیست و معیشت فردی به شمول سایر کارهای دعوت، تبلیغ و ترویج آئین اسماعیلیسم، فراهم می‌کند. حکیم ناصرخسرو درمحیط زیبا و تعددپسند بدخشان با شخصیت‌های معروف و مشهور و مبلغان نامدار اسماعیلی آن سرزمین که یاران راستین امیر بدخشان بودند چهره‌های چون: ملک جهان شاه، خواجه بشیر، سید سهراب ولی، بابا حیدری، سید محمد مدنی، خواجه سلمان، احمد "دیوانه"، حمیدالدین ضریری، شاه سید محمد محدث... و غیره آشنا می‌شود و برای عملی کردن طرح‌های خویش با آنها تدابیری را اتخاذ کرده و دستورهای لازمی را ارایه می‌دارد. دعوت روشنفکرانه حکیم فرزانه، که در بلخ زادگاهش با مردمان اهل محیط آنجا به نتیجه‌ای نمی‌رسد، و با مقاومت جاهلان، متعصبان و به اصطلاح حاکمان و عالمان دنیا تنها ظاهرپرست و طرفداران نظام سلجوقی مواجه می‌شود. دارو و ندارش تاراج گردیده و خانه‌اش به آتش کشانیده می‌شود. اما در قلمرو امارت بدخشان که همفکران او در حاکمیت قرار دارند، از هر نقطه نظر آسوده خاطر است، او در قیده زیبایی مردم و سرزمین بدخشان را فرشته‌ها و شخصیت‌ها و مسئولین آن محیط رامؤمنین می‌خواند و خویشتن را به نحوی فرمانروای شیعیان بدخشان خطاب می‌کند:

دانی که چون شدم که ز دیوان جدا شدم
ناگاه با فریشتگان آشنا شدم
بر جان من چو نور امام زمان بتافت
لیل‌السرار بودم و شمس‌الضحا شدم
از بهر دین ز خانه براندند مر، مرا
تا با رسول حق به هجرت سوا شدم
شکر آن خدای را که به یمگان ز فضل او
بر جان و مال شیعت، فرمانروا شدم
تا میر مؤمنان جهان مرحبام گفت
نزدیک مؤمنان ز در مرحبا شدم

حکیم فرزانه بلخ در بدخشان مورد احترام و اکرام مردم قرار می‌گیرد و در ضمن امیر بدخشان نیز او را مورد تفقد و عزت قرار داده و پیش‌آمد خیلی‌ها دقیق و ظریفانه امیر باعث خوشنودی هر چه بیشتر از پیش حکیم می‌گردد. او در زمینه اینگونه ابراز نظر نموده است: "امیر بدخشان که معروف است به عین‌الدوله ابوالمعالی علی ابن اسد، یدر دل و هوشیار مغز و روشن ضمیر و تیزفکر و دوربین و باریک اندیش و دارای بینش رأی و قوی حافظه و پاک‌ذهن و پسندیده‌روش، و آنکه دنیا بدو روی داشت و امید در زندگی روزمره و در گاهش رفیع و با وقار در برابر پیروان آئین صداقت و امانت‌داری، و بر ملک و مکنت اسلاف و گذشتگان خویش مالک و حاکم بود." بر بنیاد درخواست و تقاضای امیر بدشخان، پیر بزرگ به نگارش اثر گرانبهای خویش، جامع‌الحکمتین، که در واقعیت امر پاسخی است به پرسش‌های کلامی مجموعه شعری ابوالهثیم جوزجانی شاعر اسماعیلی که در سده چهارم زیست نموده است. ناصرخسرو در این اثر خویش موضوعات بسیاری را مطرح می‌سازد، به ویژه دلایل اثبات صانع و مصنوع، توحید، کمال و جمال خداوند(ج)، جنس و نوع ، تفاوت میان مدرک و ادراک، تناسب جسمانی و یا تناسب جسمانی میان اجناس، نفس و عقل، اثرات اجرام سماوی و فلکی بر نفس و جسم انسان‌ها، معنی و مفهوم ابدیت و انواع آن ..... را مورد بحث قرار داده و کتابش را به امیر بدخشان من‌حیث تحفه، اهدا می‌کند. امیر بدخشان بارها با متفکران و بینش-مندان غیراسماعیلی در باب مسایل کلامی، شرعی، فقهی، فلسفی وغیره، به گونه فعالانه به بحث پرداخته و مسایل چون آزادی و اختیار را نیز مطرح کرده است. و دلیل علاقه مندی امیر به نوشتن موضوعات پیرامون ارایه پاسخ به پرسش‌های ابوالهثیم به وسیله ناصرخسرو شاید هم روی همین نیازمندی‌ها بوده باشد. محیط عرفانی، سرایش شعر، ادبیات و فرهنگ بدخشان بر امیر آن نیز اثر می‌گذارد و به سرایش اشعار خودی می‌پردازد که نمونه آن را می‌توان در این سروده مشاهده نمود:

فخر دانا به دانش و ادب است
فخر نادان به جامه و سلب است
ادب و دانش از ادیب کنون
خوار هر چند مرد با ادب است
ناکسان پیشگام و کامروا
فاضلان دور مانده این عجب است
سبب این همه نداند کس
جز همان کو مسبب سبب است

شخصیت فرهنگی، ادبی و عرفانی امیر، ناشی از بنیادی‌ترین احساس درونی و فطری، تفکر اندیشه و دیدانداز وسیع و بینش جهانی او است که در راستای تعمیل و تحقق آن بدون تعلل کار می‌کند. شیوه‌های دولت‌مداری او نیز با رویکرد عقلانی او در راستای آفرینش بینش کثرت‌گرایی فکری و باورهای دینی، فرآیندی است که مورد توجه همه دانش‌مندان و دانش‌دوستان بوده و بیانگرمشارکت همگانی و دسته جمعی، تساوی حقوق شهروندی همگرایی و همسویی او را در موارد گوناگون و ابعاد مختلف نشان می دهد که می‌توان به همه نسل‌ها نمونه باشد و آنها را در این راستا به بازآموزی گیرد و از آن من‌حیث شایسته‌ترین اندوخته‌ها در پیشبرد حکومت‌داری، استفاده معقول نمایند. قبلن ذکر نمودیم که شخصیت‌های فراوانی در اطراف حکیم و امیر بدخشان قرارداشته‌اند که هر کدام آنها به نوبه خود، نقشی را به بازی نشسته‌اند که در این قسمت، نباید کارکردها، و فداکاری‌های سید منیر بدخشانی را که از خانواده سید سهراب ولی است، بدست فراموشی سپرد، با وصف آنکه سال‌ها میان زمان زیست شان تفاوت وجود دارد، اما فرهنگ کاری همه یکسان بوده‌اند.

داعی، سید منیر بدخشانی - شغنانی، فرزند سید سهراب ولی

سالها در سفر به سر گشتیم
عاشقانه به بحر و برگشتیم
ظاهر و باطن جهان دیدیم
معنی خاص هر صُور گشتیم
بی خبر طالب همی بودیم
تا که از خویش باخبر گشتیم
آفتاب جمال او دیدیم
باز تابنده چون قمر گشتیم (شاه نعمت‌الله ولی)

سیدسهراب ولی در سرزمین ایران کنونی که در آنزمان از دیدگاه جغرافیای سیاسی جز خراسانکبیر بود، و از ایران امروزی بعنوان یک کشور مستقل هنوز نامی بر سر زبان‌ها نبود، چشم به جهان کشوده است. روایت است که گویا در سن پنج‌سالگی بیمار می‌شود و درعالمرویا یک شخصیت روحانی در نبود وجود جسمانی به سید سهراب ولی قرین شده و برایش اظهارمی‌کند که طبیب جسمانی و روحانی شما در سرزمین کوهستانی بدخشان که دارای کوه‌های شامخ، دریاهای خروشان، آبشارهای زلال، دشت و دمن پهن، طبیعت گوارا و شفابخش، مردمانصاف‌دل، فرهنگ‌دوست، باصداقت و ایمان، باقول‌وقرار، معتقد و باورمند و انسان‌سالار، قرار دارد. سید سهراب ولی مادامی‌که به سن بلوغ می‌رسد، مبتنی بر رویاهایش مصممی‌گردد تا سرزمین اصلی‌اش را ترک گفته و با شخصی موسوم به حیدری که به گمان اغلب اسممستعار بوده و بحیث خادم سید سهراب ولی انجام خدمت می‌نموده، رهسپار کشوری می‌شود کهاکنون افغانستان، یاد می‌شود. بعد از آن رهسپار منطقهٔ جُرم بدخشان به ویژه درهٔ یمگانرسیده و خدمت‌گزاری و ملازمت آستان حجّت خراسان و سرزمین ادب‌پرور بدخشان، سید شاه ناصرخسرو، آن حکیم و دانشمند زمانه‌ها شرفیاب می‌گردد. موصوفدر درهٔ یمگان زیر پرستاری حکیم دانا و طبیب معنوی، ناصر خسرو، شاعر و فیلسوف عصرهاقرار می‌گیرد. با رسیدن به کلبه و کاشانهٔ سیدنا از صحت و تندرستی کامل برخوردار گردیده و به مطالعه،

تحقیق و خوانش آثار و آفریده‌های پیر مشغول می‌شود که منتج بهنگارش صحیفه‌های بزرگ: "۳۶ صحیفه در عقاید دینی، علم یزدانی و آفاق و انفس" می‌شود. ایشان بعد از انجام خدمات شایان در آستان پیر ناصرخسرو، کار و فعالیت‌اش در امرتبلیغ و ترویج ماهیت اساسی عقیده و باور دینی کیش و طریقهٔ شیعه امامی اسماعیلی، بهاخذ مقام و مرتبت ماذون اکبر که اصطلاح ویژه‌ای است در سلسلهٔ مراتب کیش اسماعیلی، از طرف پیر بزرگوار مفتخر می‌شود. سال وفات سید سهراب ولی در اسناد و مدارک دست‌داشتهموجود نبوده و تنها آنقدر معلوم است که موصوف بعد از وفاتش در منطقهٔ جُرم بدخشان دردرهٔ یمگان در دهکدهٔ موسوم به اُشنگان مدفون گردیده است. قابل یاد آوری است که یکیاز ویژگی‌های زندگی خانوادگی بابا و اجداد سید زمان‌الدین "عدیم" این بوده است کههمواره در مناطق مختلف جهت خدمت دینی و عقیدتی به انسان‌ها و دنیای اسلام به لباسدرویشی، قلندری و ملنگ منشانه سفر نموده و حقیقت دین و عقیده را تبلیغ و ترویجنموده و در تفکیک دین‌دوستان از دین ستیزان نقش رسالتمندانهٔ شانرا ادا نموده‌اند. زمانیکه هنوز از کشورکشایی‌های امپراتوران جهان نامی نبود، خطهٔ قطغن و بدخشان همواره درآتش اختلافات حاکمان و سرداران نظام و سیستم حکومت‌های ملوک‌الطوایفی می‌سوخت. خوانین و حکام در هر منطقه‌ای که از حاکمیت برخوردار بودند، بر متابعین خودظلم و استبداد را روا می‌داشتند. خانه‌جنگی‌های قومی همواره جریان داشت. اقوام قویبر ضعفا به تاخت و تاز می‌نشستند و آنها را مورد تاراج قرار می‌دادند. در حقیقتامر یک انقلاب گروهی و قومی با شدت خود جریان داشت. چنین حالات باعث فرار بسا افرادبادانش و شخصیت‌های روحانی می‌گردید. از آنجایی که اخلاف "عدیم" در چنین اجتماعاتپر از دشواری‌ها زندگی بسر می‌بردند، گزند حوادث و ناملایمات روزگار آنها رامتأثر می‌ساخت، و بر بنیاد چنین مسایل مجبور به ترک خانه و کاشانهٔ خود گردیده و بهمناطق پرامن‌تر، مانند شغنان، اشکاشم، زیباک و واخان، قصد سفر می‌کردند. آنها درمسایل سیاسی- اجتماعی مردمان مداخلت نداشته و همواره در گوشه نشینی معقول و فارغ از هرگونه دسایس دسیسه‌بازان به دعا و ثنای باورمندان و پیروان شان می‌پرداختند. ازدغدغهٔ و کشمکش‌های زمانه خویشتن را بدور نگه می‌داشتند و به شیوه‌های درویشی وبی‌طرفی، بحیث سادات منطقه نه تنها زیست داشتند، بلکه اسباب تنویر محیط پیرامون رابا معرفت خویش، فراهم می‌ساختند. درسال ۱۳۰۰ هجری قمری، حکومت‌های ملک‌الطوایفی قطغن‌زمین و بدخشان الی مرزهایپامیرات تار و مار گردیده و هر دو طرف دریای آمو زیر سلطهٔ امیرعبدالرحمان خانقرار گرفت. حدود درواز که دو طرف رود جیحون - دریای آمو واقع است زیر تسلط امیربخارا قرار گرفت. اماهنوز هم مردمان مناطق یاد‌شده در حقیقت امر تحت فرمان دو پادشاه قرار داشتند و ازهر دو طرف فرامین و هدایات بدست می‌آوردند. مادامی‌که امپراتوری روسیه به رهبرینیکولای روس با لشکر خود از راه فرغانه داخل فلات پامیر شد، دریای آمو اعتبار خطمرزی را پیدا کرد که در نتیجه ساحل شرقی آن مربوط به امیر بخارا شد، و از منطقهٔ پامیر الی منطقهٔ درواز به شمول ساحل غربی آن به حکومت شاهی افغانستان تعلقگرفت. تزارروس با وصف آنکه ساحل شرقی رود جیحون را در ظاهر امر به حکومت بخارا واگذار کرد، اما فرمان دهندگان نظامی‌اش با عساکر محدود خود در ناحیهٔ شغنان باقی ماندند و بعدازگذشت چند سال منطقهٔ مذکور را الی پامیر بطور کلی به تصرف خود در آورد. بعد ازبوجود آمدن شوروی، نسبت به وجود آمدن شرایط جدید، خانوادهٔ سید سهراب ولی این تغییراترا بر وفق مراد خود و اسلاف خود ندانسته و گویا جهت حفظ و حراست عقیده و باورهایدینی‌اش به ترک دیار اصلی خود، اقدام نموده و داخل خاک حکومت شاهی افغانستان،میگردد. بمنظور سپری نمودن مراحل ابتدایی زندگی، در دهکده‌ای موسوم به دهمرغان، ناحیهٔ شغنان بدخشان، مسکن‌گزین می‌شود. اما محیط پیرامون آنجا از نقطهٔ نظرزیست برایش چندان خوش به نظر نمی‌رسد و تصمیم می‌گیرد تا به آستان شیوه که از نقطهٔنظر اقتصادی و مالی تمایز نسبی داشت، رهسپار گردیده ودر آنجا مسکن گزین می‌شود. فشرده اینکه روزگار همواره بر خلاف تمایلات آنها بوده است.

"من، امام سلطان محمد شاه، از طریق نامه هذا، سید منیر فرزند سید محمد قاسم بدخشانی را که سی و هفت (۳۷)، سال عمر دارد، با تصویرش که بازتاب‌دهنده هویت موصوف بوده و نیز گوشه‌ای از این نامه را مزین ساخته است، به حیث نماینده باصلاحیت خود، به مناطق سند، بلوجستان، و منطقه "ماکران، "من حیثمُبَلِّغو مشنری در امر دعوت اسماعیلی، می‌فرستم و همکاری هرچه بیشتر از پیش جماعت و باورمندان را در زمینه مطالبه دارم." (کراچی، ۵ ماه می، سال ۱۹۲۰م.)مشنری سید منیرالدین فرزند سید محمد قاسم متخلص به "بدخشانی"، (۱۹۵۷-۱۸۸۲م.)درسال ۱۸۸۲م.، در دهکده روشان- شغنان

بدخشان افغانستان دیده به جهان کشوده است. موصوف در میان قوم و مردم خویش به نام سید منیرالدین بیشتر و بهتر شناخته شده است. پدر بزرگ سید منیر بدخشانی، سید محمد قاسم که یکی از شخصیت‌های با علم، دانش، عرفان و فرهنگ زمان و مکان خود بود، از بازماندگان خانواده شخصیت روحانی، صاحب صلاحیت علمی و عرفانی، داعی دوران خود در میان جماعت آسیای میانه، عارف بی‌بدیل، سید سهراب ولی می‌باشد. سید سهراب ولی در زمان خود، من‌حیث کارمند عقیدتی، مشنری و آموزگار حکمت، علم و عرفان معنوی و باطنی به بسا کشورهای جهان، به ویژه کشورهای آسیای مرکزی و جنوبی، جهت تبلیغ، ترویج و تحقق عقیده و باور باطنیان، سفرهای زیادی داشته است. کارکردهای ماندگار او به گونه‌ای بوده است که تا امروز اماکن مقدسه، آستان‌ها، و زیارتگاه‌های خیلی‌ها معروف و مشهور به نام این شخصیت ماندگار و بی‌بدیل، نه تنها در میان پیروان عقیده و باور اسماعیلیان مناطق پامیر جمهوری تاجیکستان، بلکه در میان سایر اقوام و مردمان با ورهای ناهمگون کشورهای ایران، افغانستان، پاکستان، ترکستان تاریخی یا شنکیانک امروزی به ویژه، تاشقرغان، اویغور و کاشغر جمهوری خلق چین، از احترام و اکرام قابل وصفی برخوردار است. باید اذعان نمود که در مورد نظام خانوادگی، و ساختار و تشکیلات و بافت اجتماعی سید منیر بدخشانی معلومات چندانی در دست نیست و به هر منبع و مرجعی که سر زدیم تا بیش‌تر، خوب‌تر و دقیق‌تر و علمی‌تر و مستندتر، در مورد شخصیت فردی و خانوادگی موصوف بنویسیم، طورشاید و باید کامگار نه شدیم، زیرا حتی منابع، سرچشمه‌ها، نهادهای پژوهشی غنامند وابسته به اسماعیلیان، به ویژه انستیتوی مطالعات و پژوهش‌های اسماعیلی لندن، نیز چیزی را در زمینه تا هنوز در اختیار باورمندان نگذاشته است که اسباب اتکای علاقه‌مندان این عرصه را فراهم ساخته بتواند. تنها گفته می‌شود که دانشمند گران‌قدر، دکتور سید جلال بدخشانی که یکی از پژوهشگران نهاد یاد شده می‌باشد، در زمینه نگارشی دارند که با تأسف فراوان در آرشیف و داشته‌های قلمی و الکترونیک کتابخانه انستیتوت اسماعیلی، نیز موفق به دریافت آن نه شدیم. سید منیر بدخشانی، شخصیت روحانی، مشنری حقیقت و راه حقانیت، وافی دین محمدی و پیرو کیش و آئین باطنیه، که تا کنون لذت فهم عرفانی و دانش عقیدتی‌اش در فکر و ذکر باورمندان‌اش که اکثراً در مناطق سند، بلوچستان، علاقه‌جات شمال پاکستان مانند، چترال علیا و سفلی، لگت، هونزا، کریم آباد، غزر، اوچ، گاهکوچ و سایر دهکده‌های خورد و ریزه زندگی به سر می‌برند، زنده و ماندگار است. بر اساس اسناد و مدارک دست‌داشته دانسته می‌شود که آبا و اجداد سید منیر بدخشانی، یک زمانی از سرزمین خراسان به ویژه (ایران کنونی)، به مناطق پار دریا آمده و زندگی شان را در آنجا تا زمانی به پیش برده‌اند و بعدها روی دلایل معین و نامعین، به مهاجرت‌ها، و پناهگزینی‌ها، دست یازیده‌اند که بعضاً جبری و تا حدی هم اختیاری، به ویژه بخاطر، اشاعه، استقرار، گسترش و استحکام عقیدهو باور باطنیه، صورت گرفته است. مادامی که مشنری سبزعلی، به تاریخ ۳۱ماه اکتوبر سال ۱۹۲۳، جهت انجام وظیفه و انتقال پیام حضرت امام سلطان محمد شاه به جماعت آسیای میانه، رهسپار آن دیار گردیده است، در یکی از یاد داشت‌های شان، به ویژه (سفرنامه مشنری سبزعلی)، که به زبان انگلیسی در سایت‌های: "مواریث فرهنگی اسماعیلی"، "اسماعیلی نت"، "و وب سایت انستیتوت مطالعات اسماعیلی لندن"، اقبال نشر یافته است، ذکر شده است که پیر موصوف با یک تن از برادرن سید منیر بدخشانی که من‌حیث موکی (پیر- خلیفه) در ناحیه روشان - شغنان بدخشان جمهوری تاجیکستان ، در آن زمان ایفای وظیفه می‌نموده است، ملاقات کرده است. لطفاً به متن انگلیسی، "مشنری سبزعلی در بدخشان"، مراجعه نمائید.سید منیر بدخشانی در قدم نخست تعلیم و آموزش ابتدایی را در خانه و کاشانه‌ی پدری‌اش به آموزش نشست و بعد، پدر بزرگش موصوف را به آموزش زبان عربی، دری، و تا حدی زبان روسی که در آن زمانه‌ها در قلمرو و حاکمیت زیر تصرف شوروی سابق، خیلی‌ها معمول بود، بیشتر از پیش مورد تشویق و ترغیب قرار داد. بعد آن به تعلیم و آموزش ژرفتر امور اسلامی، عمکرد بر طریقه و عقیده، شریعت، حقیقت، طریقت و معرفت، پرداخت و همه آثار و آفریده‌های ادبا، شخصیت‌های عرفانی و فرهنگی کلاسیک مانند: حافظ، سعدی، عطار، ناصرخسرو، کاشانی، سلمان فارسی، اقبال، حضرت بیدل، قاآنی، کسایی مروزی، شمس، حمید الدین کرمانی، حسن صباح، مؤید فی‌الدین شیرازی، جامی، نسفی، و همه آثار ناصرخسرو، به ویژه وجه دین(هویت عقیدتی، عرفانی و باوری‌های اسماعیلی)، خوان‌الاخوان، سفرنامه و دیگران را خیلی‌ها نغز و ژرف به خوانش گرفته است.سید منیر بدخشانی روزهای نوجوانی و جوانی‌اش را در کشور ایران سپری نموده است، که در آن وقت به نام ایران کشوری وجود نداشته

است، بلکه به نام پارس یاد می‌شد و نام ایران در سال ۱۳٤٥م.، در نتیجه پیشنهاد سفیر کبیر پارس (فارس به زبان عربی) توظیف در کشور آلمان، به ایران مسمی گردید. موصوف در ایران با یک تن از داعیان اسماعیلی موسوم به فدایی خراسانی، (وفات سال ۱۹۲۵م.) معرفت حاصل می‌کند، و تا حدی که شرایط و امکانات دست‌داشته آنجا، ورا را یاری رسان بود، از اندوخته‌های خراسانی و سایر شخصیت محیط پیرامون اسماعیلیان، بهره‌مند گردیده است. سید منیرالدین بدخشانی، در سال ۱۸۹۹م.، که١٦ سال عمر داشت، با پدر بزرگش سید سهراب ولی، رهسپار بمبی - هندوستان شد و برای اولین بار توانست در منطقه "وادی"، به دست‌بوسی امام وقت، حضرت امام سلطان محمد شاه برسد. بر اساس استناد برخی از دانشمندانی که در انستیتوت مطالعات اسماعیلی مشغول تحقیقات و پژوهش هستند، اظهار می‌نمایند که کتابی از سید سهراب ولی به نام "الناظرین"، به نگارش گرفته شده است که به ٣٦ صحیفه تقسیم می‌شود. از این سبب برخی‌ها بر این عقیده هستند که گویا نگارش کتاب یاد شده بر بنیاد بینش ناصرخسرو که در اثر "شش فصل"، شان بازتاب گردیده است، به نگارش گرفته شده است. امام بعد از پذیرش سید منیر بدخشانی این چنین هدایت می‌دهد: "شما باید من‌حیث مشنری‌ام در راستای دعوت، انتشار و استحکام کیش و آئین اسماعیلی، به من خدمت گزاری نمائید". این بود که سید منیر بدخشانی بعد از سپری شدن زمان وخدمات معین به امام و به جماعت، در قطار مشنری‌ها، و داعیان معروف، صادق، و باعاطفه قرار گرفت.موصوف بر اساس هدایت امام، نخستین شخصیت روحانی و عقیدتی بود که از مناطق، هونزا، چترال، گلگت و کشمیر دیدن بعمل آورد و فعالیت‌های خیلی مؤثر و ماندگار را در مناطق یاد شده به سر رساند. بر اساس کارکردهای نهایت مؤثرش، امام سلطان محمد شاه، موصوف رابه مصر، عراق، و یمن، فرستاد تا بتواند دست‌نویس‌ها و نسخ خطی آثار و آفریده‌هایی را به جستجو و پژوهش ژرف‌تر نشیند که در مورد کارکردهای فاطمیان، کیش و آئین اسماعیلیسم، به رشته تحریر در آمده بودند. بدخشانی توانست که پژوهش گسترده‌ای را در زمینه‌های پالیسی‌های اداری و نظام حکومت‌داری اسماعیلیان و سایر اسناد و مدارک مورد نیاز را با خود به هندوستان انتقال داد، که خیلی‌ها مورد پسند و مسرّت امام سلطان محمد شاه، قرار گرفت.

سید منیر بدخشانی، در سال ۱۹۱۲م.، من حیث عضو اصلی دفتر مرکزی موسوم به "دفتر رسالت کاری برای بمبی"، که بعد به "کلوب احیای مجدد و آفرینش"، مسما گردید، من‌حیث آموزگار زبان و ادبیات فارسی- دری برای واعظین و مشنری‌های کشور هندوستان و مناطق همجوار ایفای وظیفه می‌کرد. سید منیر بدخشانی با وصف آنکه یک دانشمند بود، من‌حیث یک سخنور نهایت عالی نیز باعث جلب و جذب فکر، ذکر، ذهن، دل و احساس شنوندگان می‌شد. به تاریخ دهم اپریل سال ۱۹۲۰م.، امام سلطان محمد شاه برای یک سفر۲۷ روزه، وارد کراچی شدند. اما قبل از آنکه دو باره به بمبی برگردند، سید منیر بدخشانی را جهت تبلیغ و ترویج امور دینی و عقیدتی، به مناطق، سند، بلوچستان و ناحیه "ماکران"، بخاطر کار جدّی در میان دسته‌نژاد تباری موسوم به "ذکری- ذکریه"، فرستاد و نامه‌ای را هم با محتوی و سیاق زیرین، ضمیمه ساختند تا برای مردمان آنجا برسد و ایشان با سید منیر بدخشانی همکاری دقیق نمایند:"من، امام سلطان محمد شاه، از طریق نامه هذا، سید منیر فرزند سید محمد قاسم بدخشانی را که سی وهفت (۳۷)، سال عمر دارد، با تصویرش که بازتاب دهنده هویت موصوف بوده و نیز گوشه‌ای از این نامه را مزین ساخته است، به حیث نماینده باصلاحیت خود، به مناطق سند، بلوجستان، و منطقه ماکران، من‌حیث مُبَلِّغ و مشنری در امر دعوت اسماعیلی، می‌فرستم و همکاری هرچه بیشتر از پیش جماعت و باورمندان را در زمینه مطالبه دارم." (کراچی، ۵ ماه می، سال ۱۹۲۰م.)امام سلطان محمد شاه جهت شناسایی بهتر و بیش‌تر سید منیر بدخشانی توسط مردم محل و منطقه تصویر شان را نیز روی برگه نامه ارسالی شان برای جماعت و سایرین، نصب فرموده بودند که فعلاً با وصف تلاش‌های خیلی‌ها ممتد، موفق به دستیابی آن نشدیم. به امید اینکه اگر دوستان، خویشاوندان، اقارب و یا سایر پژوهشگران و علاقه‌مندان بدخشانی، دسترسی داشته باشند، بدونتردید با همه ما سهیم خواهند ساخت. امام سلطان محمد شاه بدخشانی را به مسؤلیتی مؤظف ساختند که در آن زمانه‌ها خیلی‌ها دشوار، مشحون از خطرات و از نقطه مادی و مالی کاملاً طاقت فرسا بود. سید منیر در زمینه کاری‌اش با بسا دشواری‌ها سر دچار گردید، اما چون عقیده و ایمان راسخ داشت هر گونه دشواری و شرایط نامساعد محیطی و مخالفین خود را با پیشانی باز، خرد و منطق رسا، مرفوع می‌ساخت. بدخشانی به رسالت کاری و عقیدتی‌اش در مناطق، "توربات"، لسبیله"، "مکران"، " گوادر"، " مسکات"،

"پاسانی"، و"اورمادا"، ادامه داد. در نتیجه این گونه کارهای از خودگذرانه، فلسفی و منطقی، توانست یکی از باشندگان سر شناس منطقه "اور مادا، موسوم به کریم‌داد را که دارای پیروان خیلی‌ها زیاد در میان خانواده‌های "ذکری"، به ویژه خانواده-های عالیجاه دل‌مراد خان سنجر، علی بلوچ، صالح محمد جواد، و عالیجاه نورالدین، که به منطقه کراچی جهت بودوباش مقیم شده بودند، به آئین اسماعیلی در آورد. سید منیر بدخشانی یکی از چهره‌های سرشناس در راستای تبلیغ، ترویج، اشاعه و گسترش عقیده و ایمان باطنی بوده و به نسبت کارهای نهایت مؤثرش توسط امام سلطان محمد شاه، در سال ۱۹۲۵م.، به شرق افریقا فرستاده شد تا کار با جماعت را به پیش ببرد. همچنان در سال ۱۹۳٦م.، بار مجدد یک جا با عالیجاه علی بایی نانجی، من‌حیث هیأت کنترول و بررسی امورعقیدتی و دینی، به شرق افریقا فرستاده شد. سید منیر بدخشان پیر سبزعلی را در کارهای تبلیغات دینی و عقیدتی در بمبئ و کراچی، در میان پیروان و سایر انسان‌های محیط پیرامون شان، یاری و همکاری می-نمود. بر اساس اقوال برخی‌ها، چنین گفته می شود که سید منیر بدخشانی مشنری سبزعلی را در سفر آسیای میانه، به ویژه مناطق پامیر و بدخشانات، همراهی نموده است. سید منیر بدخشانی، یک مُبَلغ آگاه، دانشمند، و یک اسماعیلی متعهد، وفادار به نظام باطنیه بود. موصوف آنقدر به کارزار تبلیغاتی، مصروف شده بود که حتی زمینه ازدواج برایش مساعد نه شده بود، و الی آخرین مراحل زندگی‌اش من‌حیث یک روحانی متعهد مجرد، باقی ماند. امام سلطان محمد شاه بخاطر کارهای بی-نظیرش، موصوف را در سال ۱۹٥٤م.، با لقب "مشنری ومبلغ رضاکار متعهد و صادق" مفتخر ساخته و مورد نوازش پدرانه و-مادرانه قرار داد. سید منیر بدخشانی، روز پنجشنبه، هشتم ماه اکتوبر سال ۱۹٥۷م.، در شهر کراچی، دیده از جهان فروبست. موصوف به نسبت مصروفیت‌های کاری و تبلیغی، موفق به نگارش کتب نه شده است، اما با وصف آنهم دو اثر خیلی‌ها خوب از ایشان به ودیعه گذاشته شده‌اند که یکیزیر عنوان، "گلدسته فلسفه"، که در سال ۱۹٥۸م.، در شهر کراچی پاکستان اقبال چاپ یافته است، و بر مبنای قول یکی از پژوهشگران اداره طریقه بورد کراچی، در کتابخانه آن نهاد جنساً موجود هست. در منابع نه چندان معتبر و تا حدی خصوصی، اظهار می‌شود که دو تن از شخصیت های دیگری: به نام‌های سید منیر حسین "گیلانی"، و سید حسین "ولی"، که نه تنها اسما و تخلص شان تا حدی با هویت خانوادگی سید سهراب ولی، و به ویژه سید منیر بدخشانی، در قرابت و شباهت خیلی‌ها زیاد هستند، بلکه کارکردهای فرهنگی، سیاسی و اجتماعی آنها نیز تا حدی با ویژگی‌های این خانواده دارای همخوانی است، که اینک جهت وضاحت بیشتر و هم کمی به منظور تحلیل و تجزیه زندگی شخصیت‌های یاد شده و هم‌آهنگی خانوادگی میان شان، بهشرح مختصر زندگی شان می‌پردازم: سید منیر حسین گیلانی- سید منیر حسین "گیلانی"، یکی از شخصیت‌های معروف سیاسی و اجتماعی در کشور پاکستان است که زندگی‌اش را در راستای مبارزه برای دموکراسی، عدالت اجتماعی و حقوق انسانی، به ویژه تساوی حقوق زنان، سپری نموده است. موصوف در مقامات بلند پایه دولتی و حکومتی نیز کارکرد هایی داشته است. موصوف بخاطر اشاعه، پخش و استقرار نظام دموکراتیک و انسان‌سالار، چندین‌بار از طریق نظام‌های آشوبگر پاکستان، به ویژه سیستم استخبارات، به زندان افکنده شده است. بعد آن که جنرال ضیأالحق بر سر حاکمیت آمد، برای ملت و مردم پاکستان وعده انتخابات آزاد و دموکراتیک، مطبوعات آزاد، تساوی حقوق شهروندی، تشکیل احزاب سیاسی و دموکراتیک، و ساختار نظام مستقل داوری و قضاوت را سپرد، اما همه مسایل تنها در برگه‌های کاغذ و طرح‌ها باقی ماند، و هیچ کاری در زمینه صورت نگرفت، و به عوض آن نظام دیکتاتوری خشن و مردم‌ستیز به وجود آمد. بخاطرعدم اعتنای رژیم دیکتاتوری نظامیان پاکستان، احزاب سیاسی، ائتلافی را بر خلاف حکومت سازمان‌دهی نمودند، که نقش سید منیر حسین گیلانی در آن خیلی‌ها برازنده و نقش‌آفرین از دید گاه سیاسی بود. از همین سبب بود که سید منیر حسین گیلانی، بازداشت و به زندان افگنده شد. هنگامی که نظام ائتلاف مردمان دموکراتیک در اواسط سال های ۱۹۹۰م.، تأسیس یافت، که از "حزب مردم پاکستان"، حزب " تحریک استقلال"، و حزب "تحریک نفاذ فقه جعفری"، " دسته مسلم‌لیک"، به ویژه دسته آقای قاسم، و "حزب قومی پشتون‌خواه"، تشکیل گردیده بود، سید منیرحسین گیلانی، در امر استحکام گونه‌های هر چه بهتر و دموکراتیک آن، سهم خارق را بدوش داشت. بعدها سید منیر حسین گیلانی، در سال ۱۹۹٦م.، به تأسیس حزب خودی به نام "جبهه دموکراتیک اسلامی"، عملاً اقدام نمود، و همواره بر خلاف نظام‌های دیکتاتوری به منظور ایجاد و استقرار حاکمیت انسانی وعدالت‌پسند، به مبارزه خود ادامه می‌داد. سید منیر حسین گیلانی، با

ذوالفقار علی بوتو، میانه‌ای خوبی داشت، از همین سبب بود که با برگشت مجدد بی‌نظیر بوتو، بخاطر ادای احترام به پدرش، میل داشت تا با وی نیز در راستای استقرار حاکمیت دموکراتیک همکاری نماید، اما بعد از مدت زمان معین مشاهدات و بررسی‌ها، خویشتن را از حلقه بی‌نظیر دور ساخت، و هنوز هم به مبارزه خویش درمیان مردمان مناطق سند، بلوچستان، و حیدر آباد ادامه داده و همواره بر خلاف سیاست پاکستان در برابر افغانستان بود، و همیشه سعی می‌ورزید ، مناسبات ایران و پاکستان را هر چه معقول‌تر و بهتر از پیش سازد.

سید حسن ولی: در یکی از دهکده‌های کشور ایران به نام "نیاک"، مزاری است که آستان متبرکه و منوره، فیض آثار بارگاه یزدانی و نورانی، از سید حسین "ولی"، یا بهتر گفته شود، درویش صادق، متفکر و اندیشمند عالم حقیقت و حقانیت، تاج-الدین سید حسن ولی، و آرامگاهی است از برادرش، درویش سید علی، و قبری دیگری از یکی از دراویش و اساتید، حضرت سید حسن ولی، سید سهراب ولی که آرامگاه این بزرگواران، در زمانه‌های ناهمگون به بازسازی گرفته شده‌اند و در میان مردم از تکریم و تقدیس خیلی‌ها عالی، برخوردار هستند. صندوق چوبین مرقد درویش سید حسن ولی را پوشانده است که بر برنده شرقی آن این عباره‌ها نوشته شده هستند. " نذر کرد امیر اعظم امیر حسین امیر داؤد و درویش تاج‌االدین سید حسن ولی، مسجدی بزرگ تازه ساز بود که رختخواب‌ها و سماوارهای متعددی جهت رفع دشواری‌های زوار و پارسایان، وقف این مسجد کرده‌اند. درویش تاج‌الدین سید حسن ولی خود، از پارسایان و عارفان محیط و منطقه به شمار می‌رفته است، و از دودمان همین گروه بوده است، که موصوف را ولی یا ولی‌الله خوانده‌اند، و به چنین صفت او را متصف نموده‌اند:

"سرکار با برکات تقوی شعاری سالک راه یقین خداوند و مخدوم سلالة‌الزهاد و العباد حضرت مفخر العرفا والفقرا والصالحین قدوة الفقرا، قطب‌العارفین‌السالکین و المحققین زبدة المشایخ والصلحاء و المتشرعیین والمتورعین تاج‌الملت والحق والدین افتخار والمتورعین قدوة‌العارفین والسالکین الخصوص بنظر رب‌العالمین درویش حسن ابوالحسین." سید حسن ولی، مالک روستای نیاک بوده و به گواهی اسناد و مدارک‌دست داشته، زمین و باغ‌های و چراگاه‌های زیادی را خریداری نموده و همواره از آن طریق در خدمت انسان‌ها، مسافران و نیازمندان قرار داشته است. یکي از وجوه مصارف موقوفات درویش حسن ولي "اطاق سرا" که هر کسي به قريه نياك مي‌آمده، سه شبانه روز در آنجا سکنی می‌گزید و مهمان آستانه مبارکه بوده است. مرحوم تاج-الدین سید حسن ولی، پسر حسن، پسر پیرزاد، پسر حسن، پسرعبدالله، پسر تاج‌الدین لطف‌الله، پسر فضل‌الله، پسر محمد، پسر حمزه، پسر ابن‌الهول محمد، پسر حمزه سراهنك، پسر علی، پسر زید، پسر عبدالرحمن شجری، پسر قاسم، پسر حسن، پسر زید، پسر امام حسن مجتبی علیه السّلام، پسر امام علی علیه‌السلام می‌باشد. سید حسن ولي در۷۲ سالگي درگذشته است، و آثاری هم از موصوف که نمایندگی از افکار، بینش و تصورات عقیدتی‌اش، نماید، در دسترس نداریم. به امید پیروزی، بهروزی و همکاری دوستان در زمینه‌های یاد شده.

بنازم جان روح افزای سیّد
بنازم صورت زیبای سیّد
همه اسرار او دارد کماهی
بنـازم آن دل دانای سیّد
توان دید آفتاب هر دو عالم
به نور دیده دانای سیّد
سر افرازی کنی در دین و دنیا
گرت در سر بُود سودای سیّد
به نزد همت ما هفت دریا
بود یک قطره از دریای سیّد
دو چشم نعمت‌الله نور از او
دید که باشد روز و شب مأوای سیّد (شاه نعمت‌الله)

دیدانداز تاریخی بدخشان افغانستان:بدخشان منطقه‌ی قدیمی است در دره علیای آمودریا (جیحون)، آمو دریا در این دره به رودپنج شهرت فراوان دارد و بلندترین قسمت آن در افغانستان، به نام دالان و یا کریدور واخان خوانده می‌شود. هنگام تعیین مرزهای بین‌المللی در اواخر سده سیزدهم/ نوزدهم، کاریدور درازی در مجاورت رود واخان، که الی مرز چین امتداد دارد، به سرزمین افغانستان واگذار شد تا قلمرو امپراتوری هندبرتانوی را از زمین‌های زیر نظارت روسیه تزاری در آسیای مرکزی جدا سازد. درّه‌های عمیق آمودریا و ریزابه‌های آن، در کرانهٔ چپ رود کوکْچه و در کرانهٔ راست رود پامیر که مرز افغانستان و جمهوری تاجیکستان را در مشرق دالان واخان تشکیل می‌دهد؛ رود غُنْد (گونْت) که قسمت علیای آن به «علی شور» موسوم است؛ و رود بارتَنگ که در نواحی نزدیک به سرچشمه‌هایش به مرغاب، و در مرتفع‌ترین قسمتش به دریای سفید (آقسو) معروف است در میان کوه .سنگ‌های فلات پامیر، ارتفاعات کوهستانی عظیمی که ملتقای هندوکش، قراقوروم و کونلون شان است، احاطه شده است.ساختار کوه قطعاتی از سنگ‌های زیرزمینی دورهٔ پرکامبرین و توده‌های خاراسنگ متعلق به دوره‌های مختلف، در میان طبقات بالایی چینه های بازمانده از عصر مزوزوئیک پراکنده است. میانگین ارتفاع این ناحیه، بین سه تا چهارهزار متر است، و برفراز آن کوه .سنگ‌های برج‌مانند عظیم پوشیده از یخ قرار گرفته که میانگین ارتفاع آنها پنج تا شش‌هزار متر است. ارتفاع برخی از قلل کوه‌ها در شمال تاجیکستان به بیش از هفت‌هزار متر می‌رسد (ارتفاع قله‌ای که در حکومت شوروی کمونیسم خوانده شده، در رشته کوه‌های آکادمی علوم۷,٤۹۵ متر، و ارتفاع قله‌ای که لنین نامیده شده در سلسله‌جبال ترانس‌آلایی، ۱۳٤,۷ متر است). ارتفاع کوه‌های هندوکش نیز در مرز افغانستان و پاکستان به بیش از هفت‌هزار متر می‌رسد (قلة کوه نوشاخ در این رشته کوه‌ها۷,٤۸۵ متر است). از حوضه کوکچه تنها از تنگ‌های بسیار پرشیب می‌توان به نورستان (کافرستان) و درّهٔ پنجشیر رسید. (ارتفاع تنگ انجمن که به پنجشیر ٤,٤۰۰ متر می‌رسد، و ارتفاع چندین تنگ دیگر در راه نورستان، حدود ٤,۵۰۰ متر است). این سرزمین مرتفع آب و هوای بسیار سخت دارد، میانگین دمای دشت های فلاتی شکل پامیر، در دی‌ماه حدود ۲۰ درجه سانتی‌گراد زیر صفر، و در تیرماه حدود ۱۰ تا ۱۲ درجه سانتی‌گراد است. سردترین دما در زمستان به کمتر از ۵۰ درجه سانتی‌گراد زیر صفر می‌رسد. میزان بارندگی سالانه در ارتفاعات رو به مغرب یا شمال‌غربی به ۸۰۰ تا ۵۰۰,۱ میلی‌متر نیز می‌رسد. در دشت‌های محصور پامیر به کمتر از ۲۰۰ میلی‌متر و در حوضهٔ آقسو به کمتر از ۱۰۰ میلی‌متر کاهش می‌یابد که همین امر مرتفعات نامبرده را به صورت بیابان درآورده است. در بستر درّ جیحون که حدود ۳۰ تا ٤۰۰ متر ارتفاع دارد، و نیز در درّه‌های ریزابه‌های فرعی جیحون، آب‌وهوا گرم و نیمه‌صحرایی یا استپی است اما در نواحی میانه‌ای این درّه‌ها آب‌وهوا از دمای معتدلی با باران بالنسبه فراوان برخوردار است؛ در فیض آباد، مرکز بدخشان افغانستان میانگین دمای هوا در دی‌ماه۰/۱ درجه سانتی‌گراد و در تیرماه ۲٦/٤درجه سانتی‌گراد است. میزان بارندگی سالانه در آنجا به ۵۲۱ میلی‌متر می‌رسد. در میانهٔ استپ‌های گرم پایین این درّه‌ها و بیابان‌های سردِ ارتفاعات آنها، کمربندی از جنگل‌های طبیعی وجود دارد که بیشتر درختان آن از تیرهٔ مخروطیان یا سروهای کوهی است. پهنای این جنگل‌های کمربندی در مغرب به حدود هزارمتر می‌رسد، و در درهٔ کوکچه ۵۰۰,۱ متر است؛ و هرچه به طرف مشرق پیش می‌رود اندازهٔ آن افزایش می‌یابد و سرانجام در قسمت علیای درّهٔ واخان و پامیر، به سبب خشکی، ناپدید می‌شود. درختان جنگل‌های اولیه تقریباً در همه جا قطع شده است. بنابراین، فعالیت‌های کشاورزی تنها در درّه‌ها تمرکز یافته است که جویبارهای جاری از یخچال‌های طبیعی، زمین‌های زراعتی آنها را آبیاری می‌کند. در برخی از نواحی مرتفع پامیر، که ارتفاع آنها به ۳,۰۰۰ تا ۳,۵۰۰ متر می‌رسد، فعالیت‌های دامداری نیز امکان دارد. جمعیت بدخشان از اقوام مختلف تشکیل شده است و به لحاظ گذشتن جادهٔ ابریشم از آن و مهاجرت اقوام مختلف بدانجا، به نمایشگاهی از نژادها و زبان‌های گوناگون تبدیل شده است. بیشتر جمعیت آن از تاجیک‌های فارسی زبان تشکیل یافته است که عمدتاً در حوضهٔ کوکچه و نواحی دَرْواز (نسی در طرف افغانستان، در پیچ‌وخم‌های شمال‌غربی رود جیحون، به سر می‌برند. در سراسر بدخشانِ افغانستان، تاجیک‌ها بر دیگر قوم‌ها، از حیث جمعیت برتری دارند. گروه‌هایی از اقوام قدیم‌تر در قسمت بدخشان تاجیکستان، به تاجیک‌های کوه‌نشین یا تاجیک‌های پامیر، و نزد همسایگان تاجیک خود، به غَلْچَه مشهورند. اینان به زبانهای ایرانی شرقی گفتگو می‌کنند و به چندین گروه قومی تقسیم شده‌اند: شُغْنی‌ها در حوضهٔ غند (گونت) و خُرُگ (خُرُوک/خاروغ)؛ روشانی‌ها در ناحیهٔ روشان در مجاورت جیحون؛ بارْتَنْگ‌ها که همگی به گویش‌های نزدیک

به هم (فارسی قدیم) سخن می‌گویند و بزرگترین گروه قومی این منطقه، و ظاهراً سه‌چهارم کل غلچه‌ها را در خاک تاجیکستان، تشکیل می‌دهند؛ واخی‌های درّه واخان که عدّهٔ آنها به حدود یک‌پنجم کلّ جمعیت این اقوام می‌رسد و تقریباً نیمی از ایشان در افغانستان ساکن‌اند؛ یازْغلامی‌ها که عدهٔ آنان به چندهزار تن می‌رسد و تقریباً در سیزده روستا در درّه‌ای به همین نام در شمالِ روشانِ تاجیکستان، به سر می‌برند؛ اِشْکاشِمی‌ها که تعداد آنان با افراد گروه‌های زیباکی و سنگلیچی، به چندهزار تن می‌رسد و به طورعمده در افغانستان، در نزدیک جایی که رود جیحون به سوی دالان واخان می‌پیچد، به سر می‌برند؛ قوم ونجی که دردره ونج در شمالی‌ترین منطقه تاجیکستان زندگی می‌کنند. این قوم، حدود یک قرن است که به زبان مادری شان تکلم نمی‌کنند و اکنون در قوم مُنجی، همسایهٔ تاجیکستان که در درّه مُنجان (کوکچه علیا) در افغانستان به سر می‌برند، ادغام شده‌اند. نزوای زبانی اقوام پامیر با بروز مذاهب گوناگون همراه شده است. بیشتر این قوم‌ها به مذهب شیعهٔ اسماعیلی، که کیش ناصرخسرو (٤٨١-٣٩٤) شاعر بزرگ و دانشمند نامدار خراسان‌زمین، گرویده‌اند و به فرقهٔ نزاری وفادار مانده‌اند. اما اقوام ونجی و یازغلامی در دهه دوم قرن هشتم به مذهب تسنّن بازگشته‌اند و اکنون با سرعت در حال اختلاط با تاجیک‌ها هستند. اقلیت کوچکی از بارتنگی‌ها نیز مذهب تسنّن دارند. هیچیک از زبان‌های پامیر رسم‌الخط ندارند؛ کوشش مقامات شوروی سابق برای تبدیل زبان شُغنی‌ها به زبان ادبی جا نیفتاد. زبان تمدن، تاجیکی (فارسی) است که با خط سیریلیک نوشته می‌شود. میان تاجیک‌های پامیر (غَلچَه) و تاجیک‌ها به معنای اخص، در زمینه‌هایی چون شیوهٔ زندگی، فرهنگ مادّی و سازمان اجتماعی اختلاف مهمی وجود ندارد (کوسماول ، ص. ٩٩-٩٧). در کوه‌پایه‌هایی که امکان کشت هست، دیم‌کاری دارند. دامداری با کوچ‌های کوتاه‌مدت نیز در آنجا رواج دارد. علاوه بر تاجیک‌ها گروه‌هایی از ازبکان در منطقهٔ بدخشان زندگی می‌کنند. از قرن سیزدهم، پشتون های غِلزایی، نخست به صورت چادرنشین و سپس نیمه‌چادرنشین، به همین نواحی آمده‌اند، و گروه‌هایی از اقوام قرقیز نیز در این منطقه مستقر شده‌اند. نخستین بار، نام بدخشان در منبعی چینی (هوان تسانگ، قرن اول /٦٢٩)، به صورت پو.تو.چانگ .نا، آمده است. سابقه منطقهٔ بدخشان از دیرباز از مراکز تجمع قوم ایرانی بوده، و به لحاظ کوهستانی بودن، کمتر پای جهانگشایان بدانجا رسیده است. نام آن در اوایل دورهٔ اسلامی ، در کتاب‌های جغرافی‌دانان مسلمان آمده است. این منطقه در دورهٔ اسلامی شهری هم به نام بدخشان داشته است. به نوشتهٔ یعقوبی (ص. ٢٨٨)، بلخ در اواخر قرن سوم، هفتاد و چهار منبر در شهرهایی که چندان بزرگ نبودند داشت؛ مانند شهر بدخشان. ابن فقیه(ص.٣٢٢-٣٢١) می‌نویسد: ربع سوم خراسان که در مغرب نهر جیحون قرار دارد، فاصله‌اش تا جیحون هشت فرسخ است. به نوشتهٔ اصطخری، بدخشان در نیمهٔ اول قرن چهارم، از نواحی بلخ و «اقلیمی است که شهرها و روستاها دارد و قصبه مرکزش را بدخشان می خوانند... از بدخشان لعل خیزد و لاژورد و در این کوه‌ها معدن‌هاست و مشک بسیار افتد به بدخشان» (١٣٦٨ ش، ص.٢١٩-٢١٧). همو می‌نویسد: شهر بدخشان از شهر مَنْگ کوچکتر است و مناطق روستایی بزرگ و آباد و پرنعمت دارد و انگورستان‌ها و جویبارها دارد و در سمت غربی آن رود جَرْیاب (شاخهٔ اصلی جیحون) جاری است (١٩٦٧، ص.٢٧٩-٢٧٨). به نوشتهٔ مسعودی (ص.٦٤)، رود کَلِف یا جیحون آغازش در اقلیم پنجم آن سوی رباط معروف به بدخشان است که تا بلخ بیست روز راه است و انتهای ولایت بلخ همانجاست. به گفتهٔ ابن حوقل (ص. ٤٢٨) رشته کوه کوچکی نیز از بدخشان به سوی پایین امتداد دارد که در آن الطایقان (طالقان) و وَرْوالیز قرار دارد و تا خُلْم امتداد می‌یابد. از بدخشان بیجاده (سنگی شبیه به یاقوت) خوب و سنگ‌های قیمتی که در زیبایی مانند یاقوت است به رنگ‌های گلی و اناری و سرخ و شرابی به دست می‌آید (همان، (ص. ٤٤٩). همو می‌افزاید: وَخْش و خُتَّل به دو ناحیه وَخّان(واخان) و شُقنیّه (شُقنان) محدود می‌شود که جایگاه کافران است و از آنها مُشک و برده صادر می شود. در وَخّان کانهای متعدد، از جمله نقره وجود دارد (همان، ص. ٤٧٦) و راه ختّل به صفانیان از گذرگاه بدخشان از روی رود خرباب (جریاب) می‌گذرد و از بدخشان تا مَنْگ شش مرحله راه است (همان،ص. ٥١٨) و فاصله الطایقان تا بدخشان نیز هفت روز راه و از بلخ تا بدخشان سیزده منزل راه است (همان، ص. ٤٥٧، ٤٥٤). صاحب حدودالعالم (ص. ١٠٥) دربارهٔ بدخشان می‌نویسد: «شهریست بسیار نعمت و جای بازرگانان و اندر وی معدن سیم است و زر و بیجاده و لاجورد و از تبت مشک بدانجا برند». به نوشتهٔ مقدسی، بدخشان از رستاق‌های بلخ محسوب می‌شد، و بر مرز ترکستان، بالای طخارستان قرار داشت (ص.٣٠٣، ٢٩٦). کاروانسرایی آبرومند و دژی از (ساخته‌های) زبیده (همسر

هارون) دارد که شگفت‌انگیز است (همان، ص.۳۰۳؛ دولتشاه سمرقندی، ص. ۳٤۷). در معادن آنجا گوهری یاقوت مانند و سنگ فتیله یافت می‌شود که مانند گیاهِ بَردی در آتش نمی‌سوزد و هنگامی که آن را در روغن نهند، مانند فتیله روشن شود و از آن کاسته نشود و وقتی از روغن بیرون آرند و ساعتی در شعله های آتش نهند دوباره مانند گذشته پاک شود. از آن خوان (سُفره) می‌بافند و چون چرکین شود، به جای شستشو آن را در تنور آتش اندازند تا پاک شود. همچنین سنگ دیگری دارند که چون در خانهٔ تاریک نهند، اندکی روشنی دهد (مقدسی، همانجا). به گفتهٔ بکران (ص. ۹۸، ۹٤) مانند لعل بدخشان در جای دیگر نیست و در درهٔ مقابل معدن لعل، معدن لاجورد بدخشان است. یاقوت (ج.۱، ص.۵۲۹-۵۲۸) می نویسد که عامه مردم، بدخشان را به صورت بَلَخْشان خوانند؛ و آن همان جایگاهی است که معدن بَلَخْش و لاجورد در آن است؛ و از اینجا بدخشان بازرگانان تبتی وارد می‌شوند. بدخشان، شهری است در بالای طخارستان که به سرزمین ترکستان محدود است. در آنجا سنگِ فتیله است که مردم گمان می کنند پَرِ پرندگان است و به آن طَلْق می گویند. ر.٦۱۷، چنگیز به همه منطقهٔ بدخشان لشکرها فرستاد و آنجا را بلطف و اکثر آن را بزور گشود (جوینی، ج.۱، ص. ۱۰۲).در ٦٦۷، بُراق (از سرداران مغول) از آب آمویه گذشت و به خراسان رفت و از مرز بدخشان و گَشْم و... تا نزدیک نیشابور را به تصرف درآورد (وصاف حضرة، ص.٤۱). بعد از ۱۲۷۱م./ ٦۷۰ هـ.ق.، مارکوپولو(ص.۵۹-۵۷) در گذر از بدخشان، آنجا را ایالت بالاشان (بَلَخْشان) خوانده است. او می‌افزاید که مردم آن مسلمان‌اند و زبان مخصوص به خود دارند و این ایالت سرزمین وسیعی است که برای پیمودن آن دوازده روز وقت لازم است. تمام حُکّام آنجا به خود لقب ذوالقرنین داده‌اند که مخصوص اسکندر بوده است. غیر از معادن، اسب‌های اصیل و تیزپا دارد. مردانش دلیر و در تیراندازی ماهرند و لباسشان از پوست حیوانات است. ابوالفداء (ص. ٤۷۵) می‌نویسد: بدخشان در بالای طخارستان و محدود به سرزمین ترکان است. زبیده، دختر جعفربن منصور، در آنجا قلعه‌ای عجیب بنا کرد. به نوشتهٔ دمشقی (ص. ۳۷۹، ۳۷٤، ۱۲۲) در پسِ شهرهای (ختا) دو ناحیه به نام‌های بدخشان بالا و بدخشان پایین قرار داشت که مرز چین به حساب می‌آمد. در طخارستان علیا، ناحیهٔ خُتَّل که خُتَّلان و بدخشان بالا خوانده می‌شد، قرار داشت ... و واشجرد بزرگترین شهر بدخشان بوده است. نمک نشادری، که در تیزی و سوزش همانند نشادر مصنوعی است، در بدخشان دارای کان‌هایی است. حمدالله مستوفی(ص.۲٦۱) می‌نویسد: ماوراءالنهر مملکت بزرگی است از اقلیم چهارم و بلاد مشهورش بخارا و سمرقند و بدخشان و... است. در۷۵۲، اُلجایتو و سَتُلْمُش (از امرای محلی ماوراءالنهر) و شاهان بدخشان نسبت به امیر غَزْغَن (از امرای بزرگ ماوراءالنهر) اظهار اطاعت و بندگی کردند (عبدالرّزاق سمرقندی، ج. ۱ ، ص.۲٤۲). به نوشتهٔ نظام‌الدین شامی (ص.۱۵) بر اثر بی‌کفایتی امیر بیان سولدوز (از امرای هم‌پیمان تیمور و امیرحسین)، شاهان بدخشان در کوه‌های منطقهٔ بدخشان سربرآوردند. در این هنگام، امیرتیمور به همراه امیرحسین ، به دفع امیر بیان (سولدوز) لشکر کشید. وی به جانب بدخشان گریخت، سپاه مشترک امیرحسین و تیمور وقتی به بدخشان رسیدند، شاه بهاءالدین (امیر آنجا) گریخت و بدخشان به تصرف آنان درآمد (همان، ص.۱٦). در ۷٦۳، تیمور در خُلْم، از توابع بلخ، لشکرها گردآورد و به اتفاق امیرحسین عازم بدخشان شدند، و چون به طایقان (طالقان) رسیدند، در محل آب شور با پادشاهان بدخشان صلح کردند. میان امیرحسین (امیر ماوراءالنهر) و شاهان بدخشان از یک سو و ملک حسین والی هرات از سوی دیگر، جنگ‌هایی درگرفت که به صلح انجامید. اما تیمور به بدخشان لشکر کشید و شاه بدخشان، شیخ علی، را دستگیر و گله‌ها و رمه‌های وی را غارت کرد (شرف-الدین علی یزدی، ص.۱۳٤-۱۳۳؛ نظام‌الدین شامی، ص. ۵۳). مدتی بعد، دوباره شاهان بدخشان با امیرتیمور درگیر شدند و تیمور آنان را سرکوب کرد. در زمان بابرشاه، سلطان محمد بدخشانی با نام مستعار «لالی» قصد داشت که نظام ایالتی ایرانی به وجود آورد، اما در مقابل لشکریانی که ابوسعید (گورکانی) به سرکوبی وی فرستاده بود، تسلیم شد و به هرات رفت و پسرش به کاشغر فرار کرد و میرزا ابوبکر، پسر ابوسعید، امیر بدخشان شد. پس از مدتی، جانشین سلطان محمد از کاشغر مراجعت کرد و بدخشان را دوباره به دست آورد، و ابوبکر از بدخشان رانده شد. به دنبال اعتراض ابوسعید، در ۸۷۱، شاه سلطان محمد (که در هرات بود) به قتل رسید (بدخشی، ص۱٦). در۹۰۸، بدیع‌الزمان میرزا به فرمان سلطان حسین میرزا (بایقرا) به درخواست امیرخسرو شاه، شاه بدخشان، با دوازده‌هزار سوار از بلخ به آن سوی روان شد و بدخشان را به دست آورد (روملو، ج.۱۲، ص ۹٦). در آخر ۹۱۰، در نتیجهٔ قیامی، ازبکان از بدخشان رانده شدند. ناصر میرزای تیموری، برادر بابر، به عنوان

امیر بدخشان روی کار آمد. در ۹۱۳، سلطان اویس میرزا (معروف به خان‌میرزا) پسر سلطان محمود میرزا با رضایتِ بابر به حکومت بدخشان رسید (اسکندر منشی، ج. ۱، ص. ۳۹). مدتی بعد، شاه رضی‌الدین، رئیس اسماعیلیان کوهستان بدخشان، قسمتی از بدخشان را تصرف کرد، اما در ۹۱۵ به قتل رسید (بدخشی، ص. شانزده - هفده). در۹۱٦، مکرراً خبر استیلای شیبک خان بر خراسان و بدخشان و ماوراءالنهر به گوش شاه اسماعیل رسید. وی ابوالفوارس تیمور بهادرخان را با گروهی از امرا و لشکریان به سرحد قندوز و حصار شادمان و بدخشان و... فرستاد (روملو، ج. ۱۲، ص.۱۵۰-۱٤۷). در ۹۲۰، دو سردار ازبک، جمشید سلطان و مهدی سلطان که حکومت حصار و بدخشان را داشتند، در جنگ با سپاه بابر میرزا کشته شدند و ولایت حصار و بدخشان طبق نشان همایون [شاه اسماعیل] مجدداً به خان میرزا (یا سلطان اویس میرزا) داده شد (اسکندر منشی، همانجا). در۹۲۵، میرزاخان امیر بدخشان درگذشت. بابر سلیمان، فرزند او را که کودکی خردسال بود به جای فرزند خود همایون، به حکومت بدخشان گماشت. در ۹٥٤، همایون، پسر بابر، با سپاهی به بدخشان رفت. میرزا سلیمان، امیر بدخشان با سپاهیان خُتَّلان و قُندوز و بَغْلان، به مقابلهٔ وی آمد (روملو، ج.۱۲، ص.٤۱۹). در آغاز سلطنت شاه طهماسب، محمدشاه هندی به قصد گرفتن کمک به دربار او آمد و شاه ایران وی را کمک کرد تا سرکشان کابل و غزنین و بدخشان را به اطاعت درآورد (اسکندر منشی، ج.۱، ص.۱۰۰). در تمام دوران سلطنت شاه طهماسب تا۹۸۳، امیر بدخشان، میرزا سلیمان بود که بابر وی را به حکومت آنجا گماشته بود. در این سال ، نوهٔ او، شاهرخ، وی را از بدخشان بیرون کرد، اما او مدتی بعد به بدخشان بازگشت (بدخشی، ص. هفده). در۹۹۲ (هنگام سلطنت شاه محمد خدابنده)، ازبکان به فرماندهی عبدالله خان (اوزبک) بدخشان را مسخر کردند، سلیمان و شاهرخ به هندوستان گریختند و عبدالمؤمن خان، فرزند عبدالله خان (اوزبک)، حاکم بلخ و بدخشان شد (اسکندر منشی، ج.۲، ص.٥٤۹). در ۹۹۹، محمد بابر شاه، پسر عمر شیخ میرزای گورکانی، که از ترس سپاه اوزبک مملکت خود را رها کرده بود و در حدود کابل و حصار شادمان، بی سروسامان می گشت، سلطان اویس میرزا، عم زادهٔ خود را، که (قبلاً) حاکم بدخشان بود و به میرزاخان شهرت داشت، برای یاری خواستن، به دربار شاه عباس اول فرستاد (ج.۲، ص.٤۲۹).در۱۰۰٤ به نوشته اسکندرمنشی (ج.۲، ص. ٥۰۸)، حاکم بدخشان، جان محمد قراول (اوزبک) بوده است. در نامه شاه عباس به عبدالمؤمن خان اوزبک در۱۰۰٦، به حکومت وی بر بلخ و بدخشان اشاره شده است. درهمین سال (۱۰۰٦)، اوزبکان در خراسان عبدالامین خان را به پادشاهی برداشتند و به بدخشان لشکر کشیدند... محمد زمان خان، والی بدخشان، شبانه از قلعهٔ خود به زیر آمد و به طالقان فرار نمود. (منجم یزدی، ص. ۱۷۷-۱۷٦). در ۱۰۱۰، که شاه عباس به هرات آمد، در اواسط ماه شوال، ایلچیِ بدیع‌الزمان میرزا، حاکم بدخشان، با تحف و هدایا به خدمت وی رسید (همان، ص. ۲۲۱). پس از مراجعت شاه عباس از خراسان، باقی خان (اوزبک) اراده حمله به بدخشان کرد. بدخشیان از ترس اوزبکان به کوهستان‌ها گریختند و بدیع‌الزمان میرزا که در خود نیروی جنگ صحرا را نمی دید، در قلعه (بدخشان) متحصن شد. بدخشیان با او بی‌وفایی کردند و در میانشان تفرقه و پراکندگی افتاد. سرانجام، باقی خان بر قلعه مسلط شد و بدیع‌الزمان میرزا را به قتل رسانید و بدخشان را به یکی از امرای معتمد خود سپرد. به نوشتهٔ میرزا محمد کاظم مروی وزیر نادر سردار خود، طهماسب خان، را که از رود جیحون عبور کرده و برای تسخیر بدخشان رفته بود، سرزنش کرد. در زمان نادر والی بدخشان میرز انبات نامی بود. او در ۱۱٥۹، برخلاف معمول هر سال، باج و خراج آنجا را به دربار نادر نفرستاد. نادر آقا حسن بیک، مین باشی کُرد مَردَکانلو، و چند تن از امرا را با پنج‌هزار سپاهی خراسانی و آذربایجانی روانه خراسان کرد. میرزا نبات، ناگزیر شد که مالیات سال قبل و سالی را که در آن بود به دربار نادر بفرستد. چون سپاه نادر به سوی بدخشان حرکت کرد، میرزا نبات به پاس احترام وی، به پیشواز او آمد (همان، ج.۳،ص.۱۰۹۹،۱۰۹۸،۱۰۹٤،۱۰۹۳).
شیروانی، سیاح قرن یازدهم، که به بدخشان سفر کرده و با شاه آنجا گفتگو داشته است، می‌نویسد: عموم مردم آنجا فارسی-زبان و ساکنان دهاتش نیز فارسی‌زبان‌اند و ایلاتشان ترک زبان‌اند. اغلب بر مذهب ابوحنیفه‌اند. بدخشان اسماعیلی مذهب بی-شمار دارد و شیعه آنجا اندک استص.۱۲۱).

در شعبان۱۲۹۳هـ.ق./اوت۱۸۷٦م.، پس از الحاق فرغانه به روسیه، روس‌ها دربارهٔ خط مرزی، با بیگ قراتگین قره تکین [پیمانی منعقد کردند که براساس آن، ناحیهٔ مزبور بدخشان کوهستانی [تابع بخارا باقی ماند و نواحی جنوبی‌تر مسیرِ آمودریا

بدخشان افغانستان، به افغانستان پیوست. از آن تاریخ، بدخشان به دو قسمت مجزا تقسیم شد (بارتولد، ص. ۳۱۳). منابع: ابن حوقل، کتاب صورةالارض، چاپ دخویه، لیدن۱۹٦۷؛ ابن فقیه، مختصر کتاب‌البلدان، چاپ دخویه، لیدن ۱۹٦۷؛ اسماعیل بن علی ابوالفداء، کتاب تقویم البلدان، چاپ رینود و دیسلان، پاریس ۱۸٤۰؛ اسکندر منشی، تاریخ عالم آرای عباسی، تهران ۱۳۵۰ش؛ ابراهیم بن محمد اصطخری، کتاب مسالک‌الممالک، چاپ دخویه، لیدن۱۹٦۷؛ همان، ترجمه فارسی قرن پنجم/ششم هجری، چاپ ایرج افشار، تهران ۱۳٦۸ش؛ واسیلی ولادیمیروویچ بارتولد، گزیده مقالات تحقیقی ترجمهٔ کریم کشاورز، تهران ۱۳۵۸ش ؛ میرزا سنگ محمد بدخشی، تاریخ بدخشان، چاپ منوچهر ستوده، تهران۱۳٦۷ ش؛ محمدبن نجیب بکران، جهان نامه، چاپ محمد امین ریاحی، تهران۱۳٤۲ ش؛ مارکوپولو، سفرنامهٔ مارکوپولو، ترجمه حبیب الله صحیحی، تهران ۱۳۵۰ش؛ عطاملک بن محمد جوینی، کتاب تاریخ جهانگشای، چاپ محمدبن عبدالوهاب قزوینی، لیدن ۱۹۳۷-۱۹۱۱؛ حدودالعالم من المشرق الی‌المغرب، چاپ منوچهر ستوده، تهران ۱۳٤۰ش؛ حمدالله بن ابی بکر حمدالله مستوفی، کتاب نزهةالقلوب، چاپ گی لسترنج، تهران ۱۳٦۲ ش.

پس‌منظر تاریخی ناحیه شغنان: مناطق مرزی ولایت بدخشان در فرآیند زمانی همواره دارای نظام‌های واحد و مرکزی نبوده و اغلباً توسط شاهزاده‌ها، امیرها و حاکمان دودمان‌های نامگون تباری، مورد حکم روایی قرار گرفته‌اند. این مناطق الی رسیدن اعراب به این سرزمین، حایز حاکمیت های مستقل شاهزاده نشینی بوده‌اند. شغنان مانند واخان، اشکاشم و دَرواز منطقه‌ای است که خط مرزی میان پامیر (پای‌میر، پای‌مهر)، بدخشان افغانستان و تاجیکستان را تشکیل می‌دهد، که در نتیجه مساعی مشترک مذبوحانه امپریالیسم انگلیس و روسیه تزاری آن زمان، در سال ۱۸۹٦م، به دو قسمت انقسام گردید که یک بخش آن به پامیر تاجیکستان و قسمت دیگری به پامیر بدخشان افغانستان که هر دو ناحیه را به نام بدخشان کوهستانی یاد می‌نمایند، تعلق گرفت و مردمان این منطقه را که همواره دارای مشترکات تاریخی، فرهنگی، زبانی، و باورهای دینی بوده اند، از هم جدا ساخته و سیاست جدایی ملت‌ها را که شعار همیشگی شان در امر پیاده‌سازی پالیسی‌های استعمارگرایانه و سودجویانه بوده است، مورد تطبیق و تدقیق قرار دادند. دسته محدودی از پژوهشگران، دانشمندان، زبان شناس‌ها، تاریخ‌نگاران، جهانگردها و شخصیت های فرهیخته ملی و بین‌المللی، در مورد شغنان قلم‌فرسایی نموده اند، و اگر چیزی را هم به نگارش گرفته اند، خود تحقیق مستند اکادمیک نبوده و تنها روی پیشبینی‌ها، پیشداوری‌ها، تصورات و اندیشه‌های خودی که زمان و مکان در اختیار آنها قرار داده است، ارقام نموده‌اند بدون تردید از اهمیّت ویژه‌ای در راستای بازتاب تاریخ و معارف مردمان آن مرز و بوم، برخوردار است. از جغرافیای سیاسی و تاریخی این منطقه مبنی بر پژوهش‌های تقریباً مستند زمانی برخی از پژوهشگران چنین بر می‌آید که منطقه شغنان از زمانه های نهایت کهن و باستان به همین نام یاد شده است، ولی آنچه که مربوط به ژرفای تاریخ آن می‌شود، تا هنوزبه وضاحت چندانی نه یافته است. در منابع کهن چینی و اسلامی برای نواحی جنوب‌غربی تاجیکستان نام ختلان (یعنی منطقه فرمانروایی خود مختار و مستقل) و برای نواحی جنوب‌شرقی آن نام شغنان (به ظاهر شا غنان، زاغه نیان یعنی دارندگان مساکن زیرزمینی یا دارندگان منزلگاه‌های زیرزمینی شبگاهی، به چینی شه نی یا شه کی نی) آورده اند. ولی محققین جغرافیای تاریخی در این باب متوجه معانی لفظی ساده این دو نام نشده‌اند و برای آنها معنی لفظی خاصی نیاورده‌اند. برای معانی لفظی که نگارنده برای این اسامی تعیین نموده است، یک اسطورهٔ شغنانی محلی معروف گواه صادقی است و آن مطلبی است از مقاله ولایت شغنان در وبلاگ جیحون بدین قرار آمده است: شخصی اساطیری به نام *شیخ خاموش* (ساکت، آرام و آسوده) به شغنان رفت و مردم را به دین اسلام دعوت نمود و در آنجا وفات کرد. شاهان متأخر شغنان خود را از نواده‌گان شاه خاموش میدانند. در تأیید این معنی لفظی شغنان، شاغدره شاخدره کنونی، نگارش تاریخ نامهٔ چینی تانگ شو را در دست داریم که در باب این ولایت می‌گوید: "در سرمای آنجا (یعنی کشور شه کی نی، که سوز سرمایش مردم را ناچار به استفاده از گرمای طبیعی داخل غارهای مصنوعی و طبیعی می‌نموده است) هیچگونه غله به بار نمی‌آید. بومیان آن نااهلان‌اند و معمولاً به کاروان‌های کالا که برای گذشتن از چهار گردنه به پومی (پامیر) می‌رسند، تاخته و غارت می‌کنند. این مردم کوهستانی به فرامین حاکمان اعتنا ندارند، و عادت دارند که در غارها (زاغه‌ها، شاغه‌ها) به سر برند."در کتب پهلوی به هنگام سخن از رودهای سیلابی (رنگ‌ها) از سرزمین شغنان ناحیه پامیر به عنوان سرچشمه رود آمودریا (جیحون) تحت نام

سوراک (سرزمین غارها، سوراخ‌ها، زاغه‌ها) یاد شده است. نام‌های عبری،عربی سیحون و جیحون نشان از سکونت این مردمان سامی در سمت بین گرگان و بلخ دارد. کثرت این مردم در عهد باستان در این نواحی کم نبوده چه آشوریان و یونانیان این ناحیه را از حدود سمنان به سوی شرق کشور آریبی شرق (عرب‌های شرقی) نامیده‌اند. گروهی از ایران‌شناسان منظور از آریبی را در اینجا آریائی‌ها (یعنی ساکنین اصلی این نواحی دانسته‌اند) که بعید است آشوریان و یونانیان هر دو یکسان در این رابطه دچار این اشتباه فاحش شده باشند. این مردم سامی یهود،عرب به تدریج در میان مردمان ایرانی به تحلیل رفته‌اند، همچنان‌که مهاجرین عرب بعد ازاسلام نیز در این مناطق دچار چنین سرنوشتی شدند. به احتمال زیاد نام ایرانی تازی (دراصل یعنی پرستنده ایزد اژدهاوش مردوک، اژیدهاک، سامیان بابلی) به آمیخته این مردم با قبیله پارسی چادرنشین دائی (دادیکان، نیاکان تاجیکان) اطلاق گردیده است.

ولایت شغنان چنانچه در بالا نیز متذکر شدیم که شغنان و واخان تا اشغال اعراب ولایات مستقل بودند و توسط شاهان و امرای محلی خودشان اداره می‌شدند. شغنان در جنوب کران و در شمال واخان در دو سمت دریای پنج واقع می‌باشد. شغنان در دوران زمامداری عبدالرحمن خان و در اثرتلاش‌های خصمانه امپریالسیم انگلیس و روسیه به سال ۱۸۹٦م.، به دو بخش تقسیم شد، که یك بخش آن مربوط به تاجیکستان و قسمت دیگر آن ولسوالي شغنان امروز افغانستان را تشکیل می‌دهد. از جغرافیاي تاریخی شغنان بر می آید که این منطقه در زمان‌های خیلی قدیم نیز با همین نام یاد شده است. حالا ببینیم که وجه تسمیه یا معنای نام شغنان.نام شغنان از نام قدیمی‌ترین قوم آریایی بنام سکای‌ها یا سکایا که چندهزار سال پیش از امروز در واخان ساکن بودند گرفته شده است. شغنانی‌های امروز بقایای همان سکایی‌هااند که در بالا از آنها نام بردیم، ولی اهالی واخان امروزی مردمانی‌اند که از مناطق دیگر به اینجا تاخته‌اند و یا مخلوطی از اقوام تازه وارد و سکایی‌هااند. اگر این فرضیه محتمل باشد، می‌توان نتیجه گرفت که شغنانی‌ها پیرو آئین زردشت نبوده‌اند. این نظریه خود بطلانی است بر نظریه آنهایی‌که می‌گویند مردم شغنان نیز پیرو آئین زرئشت بوده‌اند. شاید شغنانی‌ها مهرپرست و یا میترایی بوده‌اند، زیرا برخی از رسوم وعنعنات مهرپرستی بر آئین زردشت تاثیر نموده و در آن جای خود را یافته است. از جمله مقدس شمردن خورشید و آتش، بدین لحاظ برخي‌ها اشتباهاً زردشتی‌ها را آتش‌پرست می‌خوانند، در حالیکه ایشان یزدان‌پرست‌اند و فقط آتش را گرامی و مقدس می‌شمارند. نام شغنان برای نخستین‌بار در منابع چینی مربوط به حوادث سده های ششم و هفتم آمده است. کمال‌الدین اف در کتاب "جغرافیای تاریخی خود "سغد و تخارستان" از قول سیون تسزان جهانگرد چینی می‌نویسد، که "شی-کی-نی" (شغنان) در شمال "دمو-سی-ته - دی" (واخان) اخذ موقع کرده است. جهانگرد موصوف مساحت شغنان را ۷۰ تا۷۵ کیلومتر تخمین نموده است، و می‌گوید که مرکز شغنان دارای ٤ - ۳ کیلومتر مساحت است. اراضی شغنان کوهستانی، و متشکل از سنگلاخ-ها وریگستان‌ها و دشت‌های لامزرع می‌باشد. جهانگرد دیگر چینی بنام "خوی-چاو" که بسال ۷۲۹م.از شغنان عبور نموده است آنرا دارای ده ایالت گفته است، هر کدام ازین ایالات دارای رهبر و ارتش جداگانه خود بوده اند واز حکمرانان همجوار اطاعت نمی‌کنند. هریك در قلمرو خویش دارای استقلال کامل می‌باشند. زایر چینی بنام "او-کیون" که۲۲ سال بعد ازهموطنش خوی چاو بسال ۷۵۱ از شغنان عبور می کند می‌گوید که "شی نی" (شغنان) متشکل از پنج ایالت می‌باشد.

البرونی می‌نویسد که شاهان شغنان همواره مستقل بوده و هیچگاهی در زیر فرمان هیچ یك از همسایگان قدرتمند خود نبوده-اند. شاهان شغنان حتی در زمان اسلام نیز لقب خود را حفظ نموده، لقب "شغنان شاه" را داشتند. در مورد مرکز شغنان اگرچه نظریات مختلف‌اند اما اکثریت خاورشناسان را باور این است که مرکز شغنان از دیر زمان تا کنون همان *بهرپنجه* بوده و قلعه برپنجه دارالحکومه شاهان شغنان بوده است. عده هم "راشت‌قلعه"، مرکز شاخدره شغنان تاجیکستان را نیز به عنوان مرکز شغنان محتمل می‌دانند. شاید هنگامیکه شغنان به ایالات مستقل و پراگنده منقسم گشت و هر بخش آن توسط شاهی یا امیری اداره می‌گشت، راشت‌قلعه نیز مرکز یکی ازین ایالت‌ها بوده باشد. حالا ببینیم که مردم شغنان در کدام سال اسلام آورده‌اند. آقای کمال‌الدینوف می‌گوید که در سال‌های ۷۹٦ تا۷۹۳ که خراسان در زیر فرمان ابولفضل ابن یحی ابن خالد برمکی بود، اسلام در شغنان راه یافت. شغنان بدست اعراب فتح نشد، اینها عرب‌ها نبودند که بزور اسلام را به شغنان آورده باشند. اسلام توسط آنهایی در شغنان نفوذ نمود که خود عرب نبودند، بلکه خود سربازان خراسانی بودند و تازه به اسلام گرویده بودند. فتح

کامل شغنان بدست مسلمانانی مربوط می شود که در اوائل قرن نهم میلادی در زمان حکومت ابولفضل ابن سهیل مشهور به ذوالریاستین در خراسان، جاکمیت داشتند. باج و خراجی‌که شغنان به مسلمانان می‌پرداخت در سال ۸۲۷-۸۲٦ م./۲۱۲-۲۱۱ هـ.ق. میلادی بالغ بر چهل‌هزار درهم بود. ظاهراً شغنان در قرن نهم بدست مسلمانان فتح گردید ولی مردم آن تا قرن دهم اسلام را هنوز نپذیرفته بودند، بلکه بر همان دیانت نیاکان خود باقي ماندند. از دیانت پیش از اسلام مردم شغنان در تواریخ چیزی نه آمده است، همین‌قدر می‌دانیم که آنها آتش و یا خورشید را مقدس می‌شمردند، ولي معلوم نیست که آنها زردشتی بوده‌اند و یا مهرپرست و یا کدام دیانت دیگر قدیمی آریایی را داشته‌اند. از گفته‌های جهانگردان چینی (تسزان و جوی چاو) بر می‌آید که دین بودا در شغنان دارای کرو فری نبوده است. در سال ۱۲٦٦م./٦٦٥هـ.ق. شخصی بنام شاه خاموش از ایران امروزی به شغنان رفته تا مردم را به اسلام دعوت نماید. بالآخره این شخص در شغنان وفات نمود و چنانچه در جای دیگر نیز گفتیم شاهان متاخر شغنان خود را نوادگان شاه خاموش می‌دانند. چون نظریات آنهایی که شاه خاموش را من‌حیث انتشاردهنده دین اسلام در شغنان می‌دانند که واقعیت ندارد، زیرا شاه خاموش رسالت دیگری داشت که در واقعیت می‌خواست آئین باطنیه را در آنجا استحکام نماید، در صورتیکه شاه خاموش خود از جمله پیروان باطنی نبود و خود دارای باور شیعه اثناعشری بود اما در محیط شغنان نتوانست آنرا گسترش بدهد و ازهمین سبب است اکنون در شغنان یک دسته نهایت کوچک شیعیان اثناعشری حضور دارند وآزادانه بر طریقه خودعملکرد دارند. برای آنکه موضوع شاه خاموش برای خواننده‌های محترم واضح شده باشد، بطور کامل فعالیت‌های شاه خاموش و یاران اورا در ذیل به نگارش می گیریم.

"کنون در این اوراق نسب‌نامه و سلسله شاهان و میرهای خِطه کوهستان ملک شغنان را که یکی از علایق دشوارگذر بدخشان است، از روی نسخه‌های موجوده میران که در کشور همسایه، جمهوری تاجیکستان که سابق وابسته به اتحاد شوروی سابق بود، به تفصیل و تفسیر به نگارش گرفته شده است، بازنویسی می کنیم. در این جا فقط آنچه که در اختیار ما قرار گرفته است بدون کمی و کاستی بازنویسی خواهیم نمود، تا باشد دوستان و علاقه‌مندان این عرصه بهره‌ای را از این بدست آورده بتوانند.

در متن گفته می‌شود که خداوند تبارک وتعالی به قدرت یزدانی خویش و تقدس برکاتش کالبد وجود ذیجود حضرت ابوالبشر، آدم صفی‌الله علیه السّلام را آفریده و روح مقدس را اندر وجود او حضرت آدم دمید و از صلب پاکش فرزندان متعدد ذکور و اناث را به وجود آورد. از جمله فرزندان او، شیث علیه‌السّلام، پسر او انواس، پسر او قینان، پسر او مهلائیل، پسر او یَرد، پسر او نوح، .. پسر وعبدالمناف، پسر او هاشم، پسر او عبدالمطلب، پسر او ابوطالب، پسر او علی شاه مردان، پسر او امام حسین، پسر او زین‌العابدین، پسر او امام محمد باقر، پسر او امام جعفر صادق، پسر او امام موسی کاظم، پسر او امام علی موسی الرضأ، پسر او امام محمد تقی، پسر او امام علی نقی، پسر او امام حسن عسکری، پسر او علی اکبر، پسر او علی اصغر، پسر او سید شاه نصرالدین، پسر او سید مظفرالدین، پسر او سید شاه کما ل‌الدین، پسر او سید شاه طاهرالدین، پسر سید شاه میرزا حسین، پسر او سید شاه صفی حیدر، پسر او سید شاه نسیم حیدر، پسر او سید شاه کریم حیدر پسر او سید شاه نقیب حیدر، پسر او سید شاه خاموش، پسر او سید شاه حداد، پسر او سید شاه خداداد، پسر او سید شاه سلطان علی، پسر او سید دولت-شاه حسینی، پسر او سید شاه خطاب، پسر او سید شاه دولت که دارای هجده پسر بود، پسر او سید شاه مظفر بیک، پسر او سید شاه امیر بیک، پسر او سید شاه ونجی خان، پسر او سید شاه میر بیک، پسر او سید شاه قباد خان، پسر او سید شاه عبدالرحیم خان، پسر او سید شاه امیر خان، پسر او سید شاه اکبر خان، است که در این ایام در ملک حصارشادمان علاقه دارالسلطنه فاخره بخارای شریف در قید حیات بوده و از طرف امیر روشن ضمیر و والاجاه شهامت دستگاه شهریاری جناب امیر عالی سید عبدالاحد خان بهادرسلطان، خلدالله ملکه و سلطانه برتبه جلیله فاخره بخارای شریف بر نامزدی کار سرفراز است، و سید شاه اکبر خان را نیز چند پسران صلبی بوده اند، مشارالیه سید شاه اکبر خان، در هنگام محاربه و اغتشاش حاکم مزار شریف محمد اسحاق خان جنت مکان در سال ۱۸۸۸م.، با امیر کابل، امیرعبدالرحمن خان، مکان و ملک موروثی خود را از طائفه افاغنه خالی نموده و رفته به قلعه بر پنجه حکومت خانه شغنان به حکومت نشست و پس از مدت قلیل باز حکومت افاغنه آمده و ملک شغنان را تصرف نمودند و میر سید اکبر خان فرار نموده باز به ملک حصار رفته و در آنجا قرار گرفت تا مادامی که در سال۱۸۹۷م.، یک انجمن مخصوصه دولت روس و انگلیس برای تعیین سرحدات و حدود ارضی، غیر محدود و

ایلاقات پامیرات و کوهستانات بر پا شده نماینده‌های طرفین، در پامیر باهم گرد هم آمده به اتفاق تعیین حدود سرحدی و اراضی‌های غیرمعلومه متعلقه دولت بخارا و افغانستان و روس و انگلیس را بطور واضح تقسیم و توزیع نمودند و یک قسمت ملک شغنان به امارت بخارا و برخی دیگری آن به علاقه دولت افغانستان مربوط شد و در این اثنا قطعه‌ای از ملک روشان، شغنان و واخان یک قلعه امارت خانه سرحدی بخارا گردید. لذا دیده شد که از طرف دولت بخارای شریف، یک حاکم مخصوص به قلعه شغنان باشد، بناًء سید اکبر شاه آنجا تعیین گردید و مدت بیشتر از دو سال حاکم آنجا گردید و بعدها او را از حکومت شغنان عزل نمودند و بجای او ایشان قلی بیک را نصب نمودند و پس از آن میرزا یولداش را تعیین نمودند و به تاریخ ۱۹۰٤م.، میرزا یولداش بنا بر سبب از حکومت معزول شد و به بخارا رهسپار شد و از آن تاریخ به بعد، ملک شغنان، روشان و واخان، به عهده دولت روس سپرده شد که تا کنون با ضبط و ثبت روابط مأمورین، دولت روسیه می‌باشد ولی یک تن مأمور را از طرف جناب امیر بخارا قائم مقام حکومت خانه شغنان جهت ادای امور ملکی به گونه متداوم می‌باشد و هرگونه عرض‌وداد و دعوای اهالی را حکم و حل و فصل می‌نماید. مزید برآن به فیصله رسیده‌اند که باید امور سرحدّات در حضورداشت دو تن از نماینده‌های حکومت روسیه و امارت بخارا مورد کنترول قرار گیرد و همه مسایل باید در صورت بروز مورد حل‌وفصل قرار گیرند. مردم شغنان، روشان، و واخان با وصف آنکه به لفظ و لغت خود سخن می‌رانند، اما زبان عمومی شان وقتی که با هم ملاقی می‌شوند، با زبان پارسی- دری سخن می‌رانند. در برگه نوشته می‌شود که این طائفه اسماعیلیه بوده و از پیروان امام جعفر صادق(ع)، می‌باشند و این مردم از علم و مدنیت تا حدی دور مانده اند.

دیگر پوشیده مباد که میران و سیدهای اشراف ملک شغنان کوهستان هر یک به طرزی سلسله انساب شان از آبا و اجداد شان تا به اکنون به گونه متواتر، نسب‌نامه شان را به دفاتر و شعبات ثبت و قید نموده‌اند، و اینکه اصلاً از کجا آمده‌اند و در کوهستان قرار گرفته اند، و دارای چه مراتب و مقام بوده‌اند، مانند مراتب شیخی، ملایی، و بزرگ قوم و تعلیم آموزش آنها فقط از ملک خراسان است، زیرا آنها خود از همان جا آمده اند و در این محیط مقیم شده‌اند. همه این شاهان، میران و سیدها به ذات حق پیوسته‌اند وفقط از آنها فرزندانی چند باقی مانده‌اند که هر کدام آنها سنّت و شیوه اجداد و پدران شان را بجا آورده اند و در میان مردم یا بطور حاکمیت و یا ریاست و یا بطریق شخصیت معنوی شان، پیشوای مردم شده اند و همه شان سعی نموده‌اند تا شخصیت کاری، اخلاقی و عقیدتی شان را در میان مردم بالا برده و اعتباری را کمایی نمایند که بتواند برای نسل‌های آینده شان نیز از مقام و موقف بلند، برخوردار باشد. مردم این دیار با وصف آنکه از فرزندان این شاهان و میران به دنیا آمده-اند، اما تا کنون مزار و مقبره‌های شان را من‌حیث اماکن مقدسه و زیارت‌گاه‌های خاص و عام، مورد کاربرد قرار می‌دهند. این شاهان، سیّدها و میران، بخاطر کارکردهای دقیق و خدمات عقیدتی، اجتماعی و اخلاقی در میان مردم، به القاب و صفاتی متصف اند که تا به امروز در میان مردم به آن نام‌ها و القاب یاد می‌شوند. فرزندان نامداری که از این شاهان، سیدها و میران شغنان باقی مانده بوده‌اند و تا به امروز در میان مردم اهالی از احترام و اکرام معین برخوردار هستند، می‌توان از سیّد شاه "خاموش"، شاه "کاشان"، سیّد شاه "ملنگ"، بابه عمر "یمگی"، خواجه "سبز پوش"، سیّد شاه "صفدر"، "شاه لنگر" یادکرد. برخی از شخصیت‌هایی که از خاندان این بزرگان دین و عقیده باقی مانده‌اند، پیوند گذشتگان خود را به خانواده‌های ائمه اطهار قرین می‌دانند و از همین سبب است که عزت و احترام شان در میان مردم هرگز فراموش نمی‌شود.

باید گفت که سیّد میر حسن شاه "خاموش"، فرزند سیّد حیدر اصفهانی است که از اهل اولیای متقدّمین بوده اند و در ملک اصفهان در سنه ٤٥٩ هجری چشم به جهان گشوده‌اند و در اسناد و مدارک دست‌داشته به ویژه از شجره‌نامه شان واضح می-شود که حدود ۷۲ سال در قید حیات بوده‌اند، و بر مبنای این سند گفته می‌توانیم که موصوف در سال ۵۳۱ هجری، جهان فانی را وداع و به جاویدانگی پیوسته است. از آنجایی که گفته شد، و در شجرةالسادات نیز آمده است که سیّد میر حسن شاه خاموش، در آستان اصفهان بدنیا آمده و برای مدت بیست‌ویک سال زیر اثر هدایت و رهنمایی‌های پدر فائض‌النور شان به کسب و تحصیل علم دین اشتغال ورزیده و از ابتدای پیدایش شان علایم فهم و دانش عظیم در چهره شان هویدا بود. وقتی موصوف به سن دوازده‌سالگی رسیدند، فرمودند که من دیگر در میان و انظار مردمان دنیا بالغ شده‌ام (و حتی در زمان ولادتم به بلوغ رسیده بودم)، و اظهار می‌نماید که من در خواب و هم در بیداری می‌بینم و می‌دانم که در ملک بغداد، در آستان

جیلان که در اصطلاح امروزی گیلان خوانده می‌شد، و آنهم به علت زبان‌شناسی و آواشناسی عملی در خانواده سیّد ابو صالح موسی جنگی دوست، یک دسته افراد منور و دانشمند از انوار و تبار حضرت امام حسین، در یک محل جمع شده‌اند، بخاطر آنکه در این خانواده فرزند باصفا و نیک‌نامی چشم به جهان گشوده و قدوم‌اش بر انسان‌های آن دیار برکات فراوان خواهد آورد و اثرات آن در سرزمین و دیار ما نیز خواهد رسید. بعد از انقضای چند روز قافله‌ای از آستان جیلان و بغداد به ملک اصفهان رسید و در افواه اهل‌الناس خبر ولادت باهرالسعادت، جناب مستطاب وافرالالقاب، سیّد عبدالقادر جیلانی مشهور و منشور گردیده، و بخاطر پیش‌بینی و انتشار این اخبار، قدسیت و کرامت سیّد میر حسن شاه "خاموش"، نیز در میان اهل اصفهان برملا گردیده و کرامت شان بر جمله مؤمنان باورمند به وضاحت رسید و دانستند که این فقط جناب مستطاب سیّد میرحسن شاه خاموش بود که مایان را از ظهور خورشید جمالی حضرت غوث الاعظم، سیّد عبدالقادر "جیلانی"خبر داد که باعث ارتقای هر چه بیشتر و بهتر اعتقاد و اعتماد اهل اصفهان در برابر شاه خاموش گردید. باید گفت که سیّد عبدالقادر جیلانی ملقب به محی‌الدین، در سال ٤٧١، چشم به جهان گشوده و بر اساس اقوال دوستان و نزدیکان، به سن ۹۱ سالگی، دنیای فانی را ترک گفته است، چنین معلوم می‌شود که موصوف در سال ٥٦٢ هجری، وفات یافته است. در نگارش‌های داستانی آمده است که شخصی از سیادت‌نژادان والاگهرکه به سیّد عبدالله صومعی، معروف بوده و دارای دو تن دوشیزه‌های زیبا روی داشته است، که هر کدام را نامی بوده ، بی‌بی نصیبه و دیگری بی‌بی فاطمه . باید گفت که بی‌بی نصیبه در عقد نکاح میر سیّد حیدر اصفهانی قرار می‌گیرد که بعدها سیّد شاه حسن "خاموش"،محصول زندگی مشترک شان چشم به جهان می‌کشاید و بی‌بی فاطمه، در عقد نکاح سیّد ابوصالح جیلانی قرار داشته است که سیّد محی‌الدین ملقب به عبدالقادر جیلانی من حیث محصول زندگی مشترک آنها، چشم به جهان کشوده است.

اکنون در مورد شاه خاموش باید گفت که موصوف برای مدت بیست‌ویک سال علم قال را به پایه اکمال رسانیده و در علم حال و علم باطن نیز خود را به پایه اکمال رسانیده و بعد بسوی آستان بغداد روانه می شود وبعد از سپری نمودن چهار روز، وارد آستان گیلان می‌شود و با جناب سیّد محی‌الدین عبدالقادر جیلانی ملاقات نموده و برای مدت چندی در بغداد باقی می‌ماند و بعد بسوی بیت‌الله شریف می‌شتابد و طواف بیت‌المقدس را بجا آورده و بطرف مدینه منوره روانه می‌شود و در حقیقت به مرام و مقصدی که در زندگی‌اش داشت، به آن می‌رسد. روزی شاه خاموش در گردش بود، ندایی ازغیب برایش می‌رسد و می‌گوید که ای سیّد اصفهانی سر از تفکر و تعمق بردار، و سیّد شاه حسن خاموش جوابی را نداد، و باز بار دوم و سوم برایش ندایی از غیب می‌رسد و برایش می‌گوید که ای سیّد اصفهانی ترا می‌باید به سوی کوهستان سرزمین ختلان رهسپار شد و متوجه مردم آنجا باید باشی و آنجا را من‌حیث دارالامان بسازی و درآنجا همه چیز بر روی تو مفتوح خواهد شد. موصوف بعد از آن با دوستان همسفر آگاهش بسوی هندوستان سیاحت نموده و از طریق مناطق و منازل دشوارگذر چترال و از طریق کوتل دوراه عبور نموده ودر فرجام بساحل دریای پنج که به جیحون موسوم است، رسیده و در ملک شغنان بدخشان افغانستان مقیم می‌شود، و این زمانی بود که شاهزاده کاشغر به قوه بازوی خود، شغنان را بتصرف در آورده بود و بر آن حاکمیت داشت. با رسیدن شاه خاموش به شغنان مردم محیط شغنان، اطراف و اکناف آن به شمول آن سوی دریای پنج همه زیر تأثیر کارکردهای عقیدتی شاه خاموش شدند، و ایشان به تعلیم، تدریس و ترویج علم دین و آئین پرداختند و حاکم شغنان دوشیزه‌ای داشت نهایت زیبا، با صورت و با سیرت موسوم به بی‌بی گل‌شکر، که در سن چهارده سالگی قرار داشت درگیر مرض فلج بود و شاهزاده شغنان با نفس مسیحانه شاه خاموش پناه آورد و حضرت شاه حسن خاموش دوشیزه بیمار را از طریق دعا های خالص و اخلاصمندانه شان، و از طریق دعا و نیایش به درگاه حضرت باری‌تعالی، موصوفه را از مریضی دشوار نجات داد. چون در محیط شغنان آن وقت مردمان بجز از طبیعت زیبا دیگر چیزی را جهت تداوی و معالجه خود و فرزندان شان نداشتند، لذا یگانه وسیله برای شان مراجعه به روحانیون، مشایخ، و تعویض‌گران بود تا بتوانند از این طریق اقناع روحی و فکری نموده و خویشتن را ممنون و مشکور سازند. در این ایام که شاه خاموش از خود شایستگی زیادی را تبارز داد و بر اساس روان و معنویات مردم توانستند شخصیت معنوی و روحانی‌اش را در میان توده‌ها، معیّن سازد و از همین سبب هم بود که موصوف الی آخرین مراحل زندگی پربارش من‌حیث شخصیت معنوی و محبوب دل‌ها، باقی ماند وهنوز هم آرامگاه او من‌حیث آستان و محل زیارت خواص عوام

می‌باشد. چون زمانی که دوشیزه نو نهال حاکم شغنان از مریضی دشوارمنش، نجات یافت، پدرش تصمیم گرفت تا این دوشیزه را در عقد نکاح شاه خاموش درآورد و این بود که فرآیند نکاح او با شاه خاموش در سال ٤٩٠هجری، صورت گرفت. فرزندانی که از خاندان شاه خاموش باقی ماندند، همه شان بر اساس دعا و ثنای پدر بزرگوار به حکومت داری و تدریس و تعلیم امور دینی و دنیوی پرداختند و همه انسان‌ها را در سایه لطف و مرحمت انسانی، نگهداری می‌نمودند. چندی در محیط و علاقه شغنان نگذشت که شاه خاموش، نیت زیارت ملک و دیار زیبای ختلان را نمود و بسوی ختلان رهسپار شدند. سفر شان از طریق منطقه*ونج* صورت گرفت که در فرجام به ناحیه درواز (درباز)، رسیدند. ایشان برای مدت معینی در این منطقه باقی ماندند وهمه ساحات و نواحی ونج را به سیر و سیاحت به مشاهده نشستند. شاه ونج زیر تأثیر روابط و مناسبات، کردار و پندار نیک شاه خاموش قرار گرفته فیصله می‌نماید تا دوشیزه جوانش را در عقد نکاح شاه خاموش در بیاورد. محصول زندگی مشترک شاه و دوشیزه پسری بود که او را ابو یوسف شاه نام گذاشته بودند و خلعت قلندری را به او بخشیدند. بعد شاه خاموش در ختلان، در منطقه کوچکی که به نام دارالامان یاد می‌گردید اقامت اختیار نمودند و هم همه ساحات شهرک مؤمن‌آباد را نیز به مشاهده و سیاحت نشستند. شاه در این منطقه با شخصیت نهایت خوش‌نام با علم و دانش، میر سیّد جلال‌الدین گل‌دسته ملاقات نمودند و به مرور زمان با مردمان ختلان روابط ایجاد نموده و اکثریت آنها با آئین و کیش خود دعوت نمودند و برای استحکام و تقویت این فرآیند کار عقیدتی، چند تن از خلیفه‌های شغنان را به آنجا فرستاد تا امور باورهای دینی را با آنها به آموزش گیرند و آنها را در راستای شناخت واقعیت‌های عینی و عقیدتی همکار و همیار شوند. بعدها آن قریه را به نام دهکده شغلان (شلغان) مسمی ساختند. در این ناحیه شخصیت دیگری زندگی می‌نمود که وی را سیّدعلی شاه ولی می‌شناختند. ایشان مادامی که از ورود شاه خاموش اطلاع حاصل نمودند، الی منطقه مؤمن‌آباد به استقبال شاه خاموش با پای پیاده حضور رساندند و از ایشان استقبال نغزی به عمل آوردند." (سرخ افسر)

برخی‌ها را باور بر این است که گویا نام شغنان، یکی از قدیم‌ترین نام‌های اقوام آریایی است که به نام سکایی‌ها و یا سکایا، که چندهزار سال پیش از امروز در فلات پامیر حیات بسر برده‌اند، گرفته شده است، و گفته می‌شود که شغنانی‌های امروز از بقایای همان سکایی‌های‌اند که زمانی در فلات پامیر زندگی نموده و بر دسته‌های قومی خورد و کوچک دیگری تاخت و تاز نموده و مناطق شان را گرفته و آنها را به خویشتن مُدغم ساخته‌اند. مبنی بر همین ادعا است که گویا زمانی در شغنان باستان *سه برادران* زندگی نموده‌اند و مادامی که محیط زندگی را بر خود تنگ دیده و با هم به مناقشه بر خواسته‌اند، سبب شده است که مهاجرت‌های محیطی صورت گیرد، در نتیجه دو تن از این برادران سه گانه، یکی رهسپار اشکاشم و دیگری وارد دهلیز واخان کنونی می‌گردد. حتی می‌گویند که سالیان متمادی میان آنها درگیری‌ها و مناقشات فصلی و زمانی صورت گرفته است که علت بروز آن را فقط موجودیت موقعیت مناسب جغرافیایی، سیاسی، استراتیژیک و اقتصادی مناطق اشکاشم و واخان، بوده است که هر یک از برادران خواسته‌اند تا بر این گوشه‌ای از محیط تسلط پیدا کنند و به حاکمیت خویش ادامه دهند. برخی دیگر از پژوهشگران به این باور هستند که گویا شغنان همان محل جغرافیای باستان است که در اثر ماندگار شاهنامه از آن به عنوان (خیون)، شغنان یاد شده و اهالی آن را خیونیان یا خیوانیان، (شغنانیان)، گفته‌اند. در بعضی از آثار محققین بیان شده است که مردمان منطقه شغنان ارتباط با آئین زردشتی داشته باشند، که به ثبوت رساندن این مسئله آنقدر هم ساده به نظر نمی‌رسد، اما گفته می‌توانیم که شغنانیان بیشتر به آئین مهرپرستی وابستگی دارند، زیرا بسا از سنت‌های فرهنگی و باورهای دینی این مردمان به گونه نمادین و سمبولیک، ازروش های مهر پرستی و یا (میترائیسم)، ناشی شده است.

به گونه مثال تقدیس از خورشید، آتش، هم اکثراً حتی دیده شده است که مردمان این ناحیه به خورشید، آتش، مهتاب، ستاره‌ها، سوگند می‌خورند. اما این مسئله را باید دانست که چون شغنانی‌ها مانند سایر مناطق مرزی بدخشان باطنیه هستند، آنها اجرام سماوی را بازتاب‌دهنده نور آفرینش و نشانه‌های خداوندی می دانند، و از این سبب است که به این اجرام سماوی سوگند یاد می‌کنند. کمال‌الدین‌اوف در اثر "جغرافیای تاریخی سُغد و تخارستان"، از قول سیون تسان، جهانگرد معروف چینایی، می‌نویسد که "شکنی"، (شغنان)، در شمال "دمو- سی- ته - دی"، یعنی واخان امروزی موقعیت دارد. وضعیت و موقعیت جغرافیای سیاسی و اجتماعی کنونی شغنان با این چنین نظریات در مطابقت کلی قرار نمی‌گیرد، زیرا در قدم نخست

ناحیه نهایت خورد است، ولی گمان دیگری را که می‌توان قیاس نمود اینکه به گمان غالب شغنان شاید یک زمانی دارای حدود و ثغور بزرگتری بوده و شامل اشکاشم، واخان، زیباک، شیوه، روشان، راغ ، یفتل و سایر مناطق همجوار بوده است، که در زمینه باید مدارک بیشتری را باید در اختیار گذاشت. شغنان ناحیه‌ای است که در آن زمین زراعتی به حد کافی در اختیار ساکنین آن محل قرار ندارد، ولی مردم این ناحیه به گونه نسبی با داشتن امکانات محدود شان از آن به منظور تداوم زندگی روز وار خود استفاده درست به عمل می‌آورند. با وصف آنکه باغستان‌های زیادی در ناحیه شغنان وجود دارند، اما با آنهم درخت-های میوه‌دار و مثمر آن تنها برای یک مدت کوتاه در موسم تابستان می‌تواند نیازمندی های مردم این ناحیه را نسبی تکافو نماید. میوه‌های ناهمگون در آنجا موجود هستند که می‌توان از توت، زردآلو، آلو، آلوگیلاس، سیب، غوز، گیلاس، ناک، به شمول مرغابی ناک، که در اکثر مناطق افغانستان و حتی کشورهای همسایه نیز به نظر نمی‌رسد. از دید محصولات زراعتی این ناحیه دچار دشواری‌های بی‌شماری بوده و حتی زمین بایر هم وجود ندارد تا روی آن کار نمود و محصولات زراعتی را جهت سپری نمودن زندگی طبعی سالانه، بدست آورد. مشهورترین و یا بهتر گفته شود، مروّج‌ترین مؤلفه‌های پیداوار زراعتی این ناحیه، گندم، جو، جواری، ارزن، جودر، باقلی، مُشنگ، و غیره می‌باشد. یکی ازمناطق وسیع وابسته به شغنان، ناحیه شیوه است که دارای مراتع وسیع بوده و مردم بومی اندکی در این منطقه زندگی می‌کنند که همگان مصروف و مشغول کارزار زراعت و دام-پروری هستند. اکثر چراگاه‌های این منطقه در اختیار مردمان اصلی این منطقه نبوده و همواره توسط زورمندان به نحوی از انحا بالای کوچی‌های سایر ولایات و مردمان حایز پول و سرمایه به فروش رسانیده شده است. بطور مثال در زمان جهاد و بعد از حاکمیت جهادی، این منطقه توسط قوماندان‌های محلی به کوچی‌های آستان کندوز (کهن دژ)، به فروش رسیده است که اسناد و مدارک آن به زبان انگیسی موجود است که توسط یک تن از کارمندان اداره حلال احمر(صلیب سرخ)، بین‌المللی در افغانستان، که در نتیجه سروی پژوهش‌گونه صورت گرفته است، در اختیار قرار دارد، که مزین با امضای قوماندان‌ها و افراد معلوم‌الحال شغنان می‌باشد. باید اظهار نمود که این ناحیه همواره اسباب درگیری‌های گروهی، برخوردهای فیزیکی میان ناقلین و باشندگان اصلی، بوده است.

منطقه شغنان مانند سایر مناطق مرزی بدخشان در درازای زمانه‌های زیاد، در مسیر شاه‌راه ابریشم قرار داشته و مردم این ناحیه یک‌جا با دیگران از این طریق به کشورهای چین، هندوستان، بنگله‌دیش، پاکستان کنونی، سری‌لانکا، که به اصطلاح قدیم جزیره سراندیب یاد می‌گردید، جهت بازرگانی، حصول علم و معرفت، بررسی و شناخت تهذیب و فرهنگ سایر مردمان، تبادل اندوخته‌ها، و آشنایی با دنیای برون مرزی، رفت‌وآمد داشته‌اند، که اسباب آفرینش فرهنگ و تهذیب جدید را فراهم ساخته است. باید گفت که قول برخی از پژوهشگران در مورد این اقوام درست نیست به ویژه زمانی که اظهار می‌نمایند که گویا زمانی این مردمان باعث اذیت و آزار دیگران در شاه‌راه‌ها شده‌اند، در صورتی‌که این مردمان ناحیه شغنان، اطراف و اکناف آن بوده است که همواره مورد هجوم بیگانه‌ها قرار گرفته و مال‌ومنال اندکی هم که داشته‌اند، به یغما برده شده و مزید برآن بر باورهای دینی و عقیدتی شان نیز، تاخت‌وتازها صورت گرفته است. بر بنیاد اظهارات محسن سفیدان، شخصیت‌های صاحب نفوذ، اربابان، آقسقال‌ها، میرزاها، و مجریان عملکرد بر باورهای دینی، و داشته‌های شفاهی مردم شغنان، باور بر این است که شغنان زمانی دارای شاهان و میرهای مستقل و بانفوذ خود بوده، و قلمرو سابق آن در شیرازه جغرافیای سیاسی کنونی، محدود نمی‌گردد. شاهان شغنان در زمانه‌های گذشته جهت حفظ محدوده جغرافیای سیاسی خویش، دیوارهای بلندبالایی را در نقاط ناهمگون شغنان، به ساختار گرفته‌اند و قلعه‌های مستحکم سنگی را نیز بنیان گذاشته‌اند، تا از گزند حوادث روزگار و مهاجمان بیگانه، دهشت‌افگنان، در امان بوده باشند. جهت به اثبات‌رسانی ادعای موجوده می‌توان از قلعه بهرپنجه، قلعه فید، راشت‌قلعه (قلعه سرخ)، و دیوار مستحکم سفیل، یا هم (صدفیّل، صدقطار)، نام گرفت. همچنان می‌توان از موجودیت مخروبه‌ها و حصارهای کهن دیگری نیز در ساحات مختلف شغنان یاد کرد، که توسط باشندگان محل به نام توپ‌خانه، سر زبان‌ها است. موجودیت این همه حصارها، قلعه‌ها و دیوارها، از یک تهذیب و تمدن کهن و ابتدایی نمایندگی کرده و حاکی از آن است که شاهان، میرها و حاکمان شغنان در این مناطق و اماکن نیروهای رزمی و جنگی شان را حفظ نموده و به منظور دفاع از حریم دست‌داشته خود، و تاخت‌وتاز مجدد جهت عقب‌رانی هجوم آوران، بکار برده باشند. لازم نمی‌دانم تا مسایل

بیشتری را در مورد ناحیه شغنان ذکر کنم، زیرا بسا موضوعات ناب و تقریباً دست اول در اثر دکتر"پامیرزاد"، "تاریخ شغنان باستان"، و جزوه حسینی" حسنیار"، "بدخشان و اسماعیلیان" به طور مشرح و مفصل بازتاب گردیده است. من فقط سعی نمودم تا از آن مسایل و اموری یادآور شوم که در این دو اثر کمتر به ملاحظه رسیده است.

میرها و اسماعیلیسم در شغنان: معروف است که : "ملت‌های خوشبخت تاریخ ندارند، زیرا تاریخ فقط متعلق به ملیت‌های بدبخت است." (ح. بیگی) آنگونه که در فراز و فرود تاریخ دیده شده است، پیش‌آهنگ اکثریت جنبش‌های آزادی‌خواهی ضد استعمار، استثمار و استبداد، سده‌های نزدهم و بیستم را روشنفکران کشورها بدوش داشته‌اند. در فرآیند تاریخ، نقش مبارزات عادلانه و روشنگرانه منورین کشور عزیز ما افغانستان نیز، از این امر مستثنی نیست. بنا برآن قبل از آنکه به دسته‌بندی‌های سیاسی و ترکیب اجتماعی آنها بپرداریم، لازم دانسته می‌شود تا اندکی هم در مورد واژه‌نامه "روشنفکر"، که همواره روی زبان هاست، تبصره اختصار گونه‌ای را انجام دهیم و بعد خواهیم دانست که روشنفکر کیست؟ زادگاه و منشأ پیدایش آن کدام است؟ و چرا روشنفکر همیشه نقش پیش‌آهنگ را داشته است، و البته آنهم روشنفکر واقعی که بجز از آرمان و مقدسات ایدیولوژیک‌اش که باید در راستای خدمت به انسان و مقام انسانیت باشد، چیز دیگری را به سر نمی‌پروراند و در گدایی قدرت و صلاحیت از حاکمان ظالم و بی‌برنامه، قرار نمی‌گیرد و فروپاشی را یگانه راه پیروزی وکامگاری‌اش نمی‌داند، بلکه تغییر و دگرگونی بنیادی را که همه عرصه های زندگی اجتماعی، اقتصادی، سیاسی، فرهنگی و عرفانی یک جامعه را در بردارنده باشد، راه اساسی همه تحولات دانسته و در راستای آن به مبارزه عادلانه که دارای گونه‌های ناهمگون است، اقدام می ورزد. از همه اولتر باید گفت که واژه روشنفکر به آنهایی که در حوزه مسایل اندیشه، تفکر، تعقل و بینش انسانی، و آن همه برداشت‌هایی که از محیط پیرامون و وضعیت اجتماعی توده‌های زحمت‌کش و تولید کننده، دارد، اطلاق می‌گردد. از این جا دیده می‌شود که روشنفکر فقط در حوزه‌هایی مطرح است که با "سخن و کلام"، سرو کار دارد.

در فرآیند و فراز و فرود انقلاب مشروطیت در سرزمین ایران، فرزندان اشرافیت که از محیط انگلیس بعد از ختم تعلیم و آموزش بر می‌گشتند، خویشتن را به نام "منورین"، و یا "منورالفکر"، می‌نامیدند و در راستای اشاعه و گسترش افکار و اندیشه‌های شان، در میان سایر تحصیل‌کرده‌های جامعه ایرانی، فعالیت های چشم‌گیری را به پیش می‌بردند. قرار اظهارات آل‌احمد، که یکی از نویسندگان نخبه کشور ایران است، می‌گوید که: "اتحادیه بین‌المللی کارگران روشنفکر"، که در سال ۱۹۵۲م.، در پاریس انعقاد یافته بود، با وسعت نظر بیشتری، تعبیر زیر را برای روشن‌فکر، پذیرفت.: "روشن‌فکر کسی است که فعالیت روزانه‌اش مستلزم نوعی تلاش فکری باشد، آمیخته با ابتکار و ابراز شخصیت، در صورتی که این فعالیت فکری بر فعالیت‌های بدنی روزانه او بچرخد." در فرهنگ سیاسی شوروی سابق، روشنفکر را این گونه تعاریف و تفسیر می‌نمودند: "روشنفکران در حقیقت یک لایه واسط هستند - متشکل از مردمانی که کارهای فکری می‌کنند، و این لایه شامل، مهندسان، متخصصان، کارمندان عرصه ساینس و تکنولوژی، وکلای دادگستری، هنرمندان، آموزگاران، و سایر افراد از این قماش هستند." سمور مارتین لیپ ست، در مقاله، "روشنفکران امریکایی و و ضع موجوده شان"، که در سال ۱۹۵۵م.، در مجله "دالوس"، ارگان اکادمی هنرها و علوم امریکا، انعکاس یافته است، چنین می‌نویسد: "ما کسانی را روشنفکر می‌دانیم که آفریننده فرهنگ هستند، یا بکاربرنده آن و یا هم توزیع و تکثیرکننده آن فرهنگ". غرض از فرهنگ، در حقیقت یک دنیای راز و استعاره‌ها است، که شامل هنرها، علوم و مذاهب است. در داخل این گروه روشنفکران دو دسته مختلف‌السطح هستند. نخست هسته آفرینندگان فرهنگ، یعنی علما و هنرمندان، فیلسوفان و نویسندگان و تنی‌چند هم از مدیران مطبوعات، و برخی هم شامل دسته روزنامه‌نویسان. و پس از این هسته، در درجه دوم نوبت می‌رسد به کسانی که توزیع‌کنندگان آن چیزی هستند که دسته اول را به وجود آورده‌اند، یعنی مجریان هنرهای مختلف و اکثر آموزگاران و اغلب روزنامه‌نگاران. مزید بر این دو دسته، دسته سومی نیز هستند که در حاشیه دو گروه اول قرار گرفته و جز روشنفکران می‌شماریمشان، یعنی تمام آن کسانی که فرهنگ را به عنوان جز الزام‌آور شغل خویش بکار می‌برند، که اکثرت شان در واقعیت اعضای مشاغل آزاد هستند، همچون پزشکان، و وکلای دادگستری و غیره. روشنفکران نه تنها در کشورهای عقب‌مانده و یا عقب‌گذاشته‌شده در پیشاپیش نهضت‌های مشروطه-طلبی قرار داشته‌اند، بلکه در ممالک انکشاف‌یافته نیز پیش‌آهنگی مبارزات طبقاتی و انقلاب‌های متعدد را بخاطر انکشاف و

استقرارحکومات دلخواه شان نیز، بدوش داشته‌اند. اگر چه آنها از اقشار و طبقان مختلف بر می‌خیزند، اما خود را متعلق به هیچ طبقه ویژه نمی‌دانند و در تمام کشور جهان دارای خصلت و ویژگی‌های مشترک پیشرونده می‌باشند. آنها در شرایط مختلف اقتصادی و اجتماعی دارای اهداف و دیدانداز واحد هستند، یعنی ساختار جامعه ایدیال خود شان. آل احمد، در اثر خویش، "در خدمت و خیانت روشنفکران"، چهار زادگاه را برای روشنفکران تذکر می‌دهد:

- زادگاه روشنفکری اشرافیت
- زادگاه روشنفکری مالکیت ارضی
- زادگاه روشنفکری روحانیت
- زادگاه روشنفکر شهرنشینی با تمام حرفه‌های مختلفش، از کار ساده تا پیشه‌وری و کارمند دولت را احتوا می‌کند.

با در نظرداشت مطالب یادشده وحصول معرفت با تعاریف و تواصیف متعدد دیگر، واژه‌نامه "روشنفکر"، به این نتیجه می‌رسیم که، روشنفکر مانند سایر اقشار و طبقات جامعه حایز مال و متاعی در جامعه است که آنهمه دار و ندار او را تنها افکار، بینش و تنویرگرایی‌اش تشکیل می‌دهد. بناً بهتر خواهد بود که تا این پدیده معقول آفرینش و مؤلفه لابد اجتماعی را با عباره زیر تعریف نمود: "روشنفکران آن قشری از جامعه هستند که آنهمه متاع زندگی، افکار و اندیشه شان را در راستای بهبود زندگی انسان یعنی تأمین عدالت اجتماعی، به میان آوردن و ساختار یک جامعه ایدیال، بکار می‌برند. روشنفکر در واقعیت امر پیامبر سیاسی و اجتماعی کتله عظیم توده‌ها و مردمان مستضعف و پابرهنه محیط اجتماعی، فرهنگی، اقتصادی، سیاسی و عقیدتی‌ای می‌باشد که در آن با همگان زیست می‌نمایند." آنگونه که از سیاق تاریخ کشور عزیزمان افغانستان و منطقه آموخته‌ایم، نیمه دوم سده نزده، در واقعیت امر مرحله آغازین جنبش‌های خودجوش دموکراتیک ونهضت‌های مشروطه‌خواهی در ممالک شرقی زیر تسلط استعمار و استثمار، مانند ایران، افغانستان و جهان عرب، بوده که بر بنیاد اقوال بسا از شخصیت های سرشناس کشور و تاریخ‌شناسان و تاریخ‌نگاران میهن عزیز ما، سید جمال‌الدین افغانی را به صفت یکی از متقدمین و پیشگامان آن پروسه و فرایند بینش سیاسی، قلمداد می‌کنند. چنانچه مؤرخ شهیر و شناخته شده کشور ما، میر غلام محمد غبار، نقش سید جمال‌الدین افغانی را این چنین برجسته ساخته و می نویسد: "این عالم شرقی و فیلسوف اسلامی (سید جمال‌الدین افغانی)، یک ادیب، نویسنده فاضل و دانشمند، یک مرد و شخصیت سیاسی، انقلابی و خطیب آتشین‌نفس و متهور و بی‌باک بود که توجه مراکز سیاسی و علمی اروپا را به خود معطوف داشت. وی از هر مستعمره و کشور استبدادی رانده می‌شد و پشت سلاطین مستبد اسلامی از هیبت این مردی که تنها کتابی و قلمی در دست و چپن و دستاری به تن داشت، می لرزیدند. ناصرالدین شاه، پادشاه مستبد ایران بدست یکی از پیروان این شخص کشته شد." داکتر تقی ایرانی در این مورد می‌نویسد: "تخم انقلاب سیاسی نیز به وسیله مرزا آقا خان کرمانی و سید جمال‌الدین افغانی، و دیگران کاشته شد که صدا و نوای آن برای بار نخست آن توسط "تیر میرزا رضای کرمانی، که قاتل ناصرالدین شناخته می‌شود، بلند گردید و به فریادهای مشروطه‌طلبی، و جنبش‌های دموکراتیک و استقلال طلبی، منتهی می‌گردد."

با بررسی اسناد و مدارک دست‌داشته در مورد کشورهای یادشده و جنبش‌های مشروطه‌خواهی و حرکت‌های دموکراتیک، به ویژه در افغانستان، نشان می‌دهد که ترکیب اجتماعی مشروطه‌خواهان، به ویژه مشروطه خواهان دوره اول، در واقعیت یک جنبش خیلی‌ها مختلف بوده است، اما نقش برجسته ورهبری آن را از همان آغاز جنبش روشنفکران با زادگاه روحانیت و اشرافیت بدوش داشته است، چنانچه انقلاب‌های مشروطیت در ایران و افغانستان شاهد این ادعا هستند. اگر هر دو دسته فوق‌الذکر نه از نظر موقف اجتماعی ونه هم از دیدگاه ویژگی‌های طبقاتی حایز چنین سرشت انقلابی هستند که از جمله مؤتلفین مطمئن نهضت محسوب شده بتوانند، اما عواملی که وجود دارند که این رسالت را جبراً به آنها تفویض می‌نمایند. علت پیش‌آهنگی روحانیت و اشرافیت در نهضت‌های مشروطه‌خواهی و جنبش‌های دموکراتیک، در کشورهای متذکره، دسترسی آنها به اخبار، جراید، روزنامه، وسایل اطلاعات جمعی و نشرات متداول در همان کشورها، به شمول دسترسی به منابع انتشارات و جراید و مجلات برون‌مرزی، به زبان‌های خارجی، باعث می‌شود که اعتبار این گونه افراد و اشخاص در میان مردم به ویژه

مذهبیون، قوی گردد. باید از عوامل دیگری که باعث بیداری زنان، نقش و سهم آنها در ارتقا و انکشاف جنبش‌های دموکراتیک و مشروطه‌خواهی در کشورهای افغانستان و ایران گردید، یادآور نمود و آن عبارت است از: آشنایی زنان، با فرهنگ و تهذیب و تمدن اروپایی، جنبش‌های روشنفکری ملهم از انقلاب سوسیال‌دموکرات روسیه، انقلاب بورژوازی دموکراتیک، و بعد تدارک برای انقلاب سوسیالستی اکتوبر، گشایش روزنامه و جراید به سطح جهان، به میان آمدن مدارس تعلیمی و آموزشی، که با تأسف فراوان زنان افغانستان با وجود این همه حرف‌ها و دست‌آوردها در سطح جهانی، هنوز از آنها فاصله داشتند و در چهاردیواری خانه‌ها محصور بودند و به پیشبرد امور منزل، خانه و کاشانه، اشتغال داشتند. جنگ اول جهانی (۱۹۱۸-۱۹۱٤م.)، انقلاب سوسیالستی اکتوبر(۱۹۱۷م.)، و به میان آمدن ممالک سوسیالستی، شکاف ایدیولوژیکی میان آنها، رقابت‌های اقتصادی و سیاسی میان کشورهای یادشده و دنیای سرمایه‌داری، ظهور نهضت‌های دموکراتیک در کشورهای زیر استعمار و استثمار، منجمله نهضت‌های اسلامی علیه قدرت استعماری بریتانیا، ایجاد حزب "اخوان‌المسلمین"، در سال ۱۹۲۸م.، در مصر، تضعیف و از هم‌پاشی سیستم استعماری کهن و استثماری جهان غرب، همه این عواملی بودند که در تغییر و خصلت و شیوه مبارزاتی روشنفکران، اثر قابل ملاحظه‌ای را بجا گذاشت. بطور مثال، روشنفکران افغانستان، از آغاز حرکت مشروطه‌خواهی در اوایل سده بیستم، با وجود ترکیب اجتماعی ناهمگون، (روحانیون وطن‌پرست، آموزگاران آتشین‌مزاج افغانی و هندی، افسران شجاع، کارمندان دولتی، کسبه کاران، غلام‌بچه‌های دربار، پسران اشراف و ملیت‌های مختلف)، و تا حدودی هم با دیداندازها، افکار و بینش ناهمگون، در راستای پیشبرد مبارزات ملی و مشروطه خواهی یک پارچه و دارای مرام، منظور و سمبول واحد بودند. مرحوم غلام محمد "غبار"، در مورد مشروطه‌خواهان دسته اول خیلی‌ها اندک نوشته و آنها را مشتمل از بورژوازی ملی بازرگانی و زمین‌داری می‌داند، که اکثریت آنها در مرکز یعنی کابل متمرکز بوده و با توده‌های عظیم مردم در ارتباط چندانی نبودند. نویسنده: "افغانستان در مسیر تاریخ"، روشنفکران جنبش مشروطه‌خواهان دسته اول را به این دسته‌ها، تقسیم می‌نماید:

- گروه لیبرال‌های دربار
- حزب جمعیت "سر"، ملی
- روشنفکران انفرادی

قرار شواهد سیاق تاریخی، حضور غلامان در دربار شاهان، دارای سابقه خیلی‌ها طولانی است که در تاریخ معاصر کشور عزیز ما افغانستان به نام "غلام‌بچگان دربار"، و یا " لیبرال‌های دربار"، یاد شده و همیشه در خدمت و حراست شخص سلطان، خانواده و امور ناهمگون دربار اشتغال داشته‌اند. در دربار امیر غلام‌بچه‌هایی بوده‌اند که به امور عادی اشتغال داشته اند و در مسایل سیاسی و اجتماعی بلندبالایی دست چندان نداشته‌اند، اما غلام‌بچگانی بوده‌اند که با وصف اینکه دارای مقام و منزلت خوبی در دربار شاه بوده‌اند، نقش خیلی‌ها خوبی را نیز در مسایل سیاسی و اجتماعی بازی نموده‌اند، که محمد اعظم خان "شغنانی"، فرزند آدینه محمد خان، یکی از این گونه شخصیت‌های سرشناس می‌باشد. در میان میرهای شغنان، که در دربار امیر حبیب‌الله خان نقش اساسی داشته‌اند و همواره من‌حیث روشنفکران لیبرال و دموکرات در مبارزه آزادی‌خواهانه و ملی شان بر علیه استعمار و استثمار انگلیس در داخل کشور مبارزه بی‌امان نموده‌اند، می‌توان از شخصیت‌های زیر نام برد:

- محمد اصغر خان شغنانی
- میر یاربیک خان شغنانی
- عبدالاحد خان شغنانی پسر شاه بیک خان
- غلام صدیق خان شغنانی، پسر کرم خدا خان
- محمد عثمان خان شغنانی، پسر محمد حسن خان

قابل یادآوری است که در میان میرهای شغنان که من‌حیث افراد دربار کار نموده‌اند و بعضاً به نام "غلام بچه‌ها"، یاد می‌شوند شخصیت‌هایی بوده‌اند که به نام "غلام‌بچه‌های حضوری"، در دربار مشغول و مصروف بوده‌اند و کارکردهای شان ترتیب و تنظیم امور دربار و حضور شاه، به شمول مشوره‌های بی دریغ در امور پالیسی‌ها و ساختار حاکمیت و ایجاد روابط معقول سیاسی و اجتماعی و دیپلوماسی کشور و حکومت با اطرافیان و کشورهای همسایه بوده است. از این سبب اطلاق واژه غلام‌بچه در مورد شخصیت هایی که دارای این گونه مقام و موقف شامخ بوده‌اند و بیشتر از آن نقش شان در استحکام سیاست ملی و مبارزه علیه متجاوزین انگلیس، آنقدر مأنوس نبوده و کاربرد عباره مشروطه‌خواهان و مبارزین لیبرال دموکرات‌ها، برای آنها سزاوارتر است. میرها و لیبرال‌دموکرات‌های شغنان که در شیرازه "غلام‌بچگان حضوری"، نقش بسزایی داشته‌اند می‌توان از شخصیت‌های زیر یاد کرد:

- محمد حسن خان شغنانی
- مظفر شاه خان شغنانی، پسر محمد حسن خان
- محمد اکرم خان شغنانی، پسر پروانه خان شغنانی، نائب‌سالار در عصر عبدالرحمن خان
- عبدالاحد خان شغنانی، پسر شاه بیک خان شغنانی

قابل یادآوری است که میرهای شغنان، اسامی محمد حسن خان، آدینه محمد خان، صفر محمد خان متخلص به "سُتره"، شاه بیک خان، زرپادشاه خان، از جمله خوانین و شخصیت‌های سرشناس شغنان‌زمین بوده‌اند که همواره در برابر بی‌عدالتی‌ها و نابرابری‌های حاکمان و ظالمان وقت، به قیام‌ها و اغتشاشات معقول و اصلاح‌طلبانه دست یازیده‌اند. آنها دارای صلاحیت و اختیار عام در محیط و منطقه شغنان حتی در قطغن نیز بوده‌اند. موجودیت آنها برای حاکمان وقت یکی از دشواری‌های اساسی به شمار می‌رفته است، زیرا آنها هر لحظه می‌توانستند در براندازی ظالمان محیط و منطقه قیامی را بر پا نمایند. از این سبب شاه و درباریان آن وقت برای اینکه گویا از شر آنها در امان باقی بمانند، آنها را به مزکزکشور، کابل انتقال می دهند و فرزندان شان را شامل خوبترین و شایسته‌ترین دبیرستان‌های آن زمان می‌سازند تا باشد آنها بخاطر فرزندان شان دیگر میل رهسپار شدن دوباره به خانه و کاشانه را در سر نپرورانند و باعث اغتشاش‌ها و یا آفرینش درد سر بی‌درمان نشوند. شخصیت‌های یادشده هر کدام شان به مقامات رفیع دولت و دولتمداری رسیدند و فرزندان شان من‌حیث شخصیت‌های خیلی‌ها خوب، تحصیل‌کرده، حرفوی و مسلکی نغز، به بار آمدند. به گونه مثال می‌توان از سرهنگ محمد علی شغنانی که مربوط شهرستان دهشهر بود، من‌حیث یکی از افراد و شخصیت‌های خیلی‌ها بانفوذ، مؤثر و کارآگاه عرصه نظامی در دوران حاکمیت‌های شاهی و دوره حاکمیت سردار محمد داؤود عرض وجود نمود و دارای روابط خیلی‌ها حسنه و نزدیک با خانواده شاهی بود، و از همین سبب هم بود که عمه سردار محمد داؤود خان را به عقد نکاح خویش درآورد. همچنان از میر زرپادشاه خان و میر محمد حسن خان، که باشندگان شهرستان دهشهر بودند، یادآوری نمود. در میان این مقامات، شخصیتی که از شهرت خیلی‌ها زیاد برخوردار گردید، حاجی شاه بیک خان شغنانی، است. حاجی شاه بیک شغنانی، فرزند رحمان بیک شغنانی، از خانواده میرهای شغنان است که در زمان امیر عبدالرحمن خان با جمعی از بزرگان قومی، میرها و شخصیت‌های بانفوذ محیط و منطقه، به دربار آورده شد. امیر، موصوف را مانند فرزندان سایر شخصیت‌های یادشده که شامل دبیرستان‌های خوب و عالی آن زمان شدند، وی را به کشورعربستان فرستاد و در رشته فقه و فلسفه تعلیم و آموزش عالی خود را به پایان رساند. بر اساس فرامینی که توسط امیر عبدالرحمن خان، امیر حبیب‌الله خان و شاه امان‌الله خان، صادر شده‌اند، نامبرده بحیث سفیر دولت شاهی افغانستان در هندوستان توظیف گردیده و ضمن آن به رتبه کرنیلی نیز ارتقا یافته است. همچنان بحیث جنرال‌قنسل افغانستان در تاشکنت (تاشکند)، تقرر حاصل نموده و مأموریت‌اش با امضای وزیرمختار جمهوری روسیه در شهر تاشکنت، راسکولینکف، در چهارم ماه مارس۱۹۲۲م، به مأموریت عسکری و ملکی تاشکنت معرفی گردیده است. از لابلای فرامین دیگری که مبنی بر مسؤلیت تشریفاتی و پذیرایی نامبرده از حاجی برهان‌الدین خان سفیر دولت بخارا در کابل و بعداً بدرقه او بسوی کشورش از طریق مرزهای شغنان و روشان ارقام یافته است، موصوف در مسئولیت مراسم تشریفات وزارت امور خارجه

نیز کار نموده است. در یک فرمان سلطان احمد شاه قاجار، شاهنشاه ایران نامبرده، دریافت نشان "شیر و خورشید"، را در سال ۱۳٤۰ خورشیدی، قرین افتخار دانسته شده است. حاجی شاه بیک خان شغنانی، در فرآیند فرجامین کارش بحیث سناتور ولایت بدخشان در دوره صدارت محمد هاشم خان، انتصاب گردیده است. برادران حاجی شاه بیک خان شغنانی، به نام‌های:عبدالسلام، عبدالمجید، و عبدالسعید، در شغنان زندگی نموده‌اند، و بر حسب فرامین شاهان نام‌برده از پرداخت مالیات و ادای باج و خراج حکومتی معاف و مستثنا قرار داده شده بودند. گفته می‌شود که زمان بیک یکی دیگری از شغنانی-هاست که در دربار راه پیدا نموده در نظام حکومت‌داری، نقش خیلی‌ها برازنده‌ای را در زمانه‌های مختلف بازی نموده است. حاجی شاه بیک خان شغنانی، پسر میر رحمان بیک خان شغنانی، در دوران حاکمیت امیر امان‌الله خان، الی مقام ریاست عمومی استخبارات دربار شاه رسید. از آن جایی که امیر حبیب‌الله خان همواره با موصوف از در مخالفت و مخاصمت برخورد می‌نمود، بعد آنکه به قدرت و حاکمیت شاهی رسید، حاجی شاه بیک خان را کوته قفلی (نظربند)، نمود و همه دارو و ندار موصوف را به شمول باغ زیبایش که به، "باغ ملا وردک"، معروف است، مصادره نمود، اما به حاجی شاه بیک خان هیچگونه ضرر جانی و جسمانی نرساند و هم مانند دیگران به کُشتار گاه نفرستاد. حاجی شاه بیک پسر دیگری داشت، به نام سرهنگ عبدالله بیک، که دارای رتبه نظامی خیلی بلندی بود و من‌حیث افسر مناطق خم‌آب الی منطقه پامیر، به ویژه بروغیل ایفای و طیفه نموده است، که بازماندگانش همین اکنون در شهر کابل حیات بسر می‌برند. شخصیت دیگری که درعرصه شعر، عرفان، موسیقی معنوی، و بیدل‌شناسی در افغانستان معروف و مشهور است، مرحوم محمد عبدالحمید مشهور به "قندی آغا"، که از شهرستان بهشار شغنان می‌باشد، پیدایش اجدادی‌اش، به میرهای شغنان رسیده و بر اساس و اقوال برخی از دوستان، موصوف وابسته به خانواده آبا و اجداد استاد گرانقدر، جناب قاسم یار می‌باشند و حتی اگر مغالطه صورت نگیرد، گفته می-شود که در حقیقت مرحوم قندی‌آغا، باید عموی شان باشد. اکنون کمی هم در مورد شخصیت ادیب، شاعر، و بیدل‌شناس معروف مرحوم "قندی آغا"، باید چیزی را جهت حصول آشنایی علاقه‌مندان، اقارب، و مشتاقان موصوف به نگارش گرفت:

محمد عبدالحمید اسیر"قندی‌آغا" عارف فرهیخته و بیدل‌شناس معاصر، معروف ومشهور. محمد عبدالحمید اسیر معروف به "قندی‌آقا"، دانشمند، ادیب، شاعر، بیدل‌شناس، هنرمند و هنرپرور خیلی‌ها بلند مرتبه کشور عزیز ما افغانستان است. زادگاه اصلی‌اش دهکده بهشار شغنان بدخشان افغانستان می‌باشد و بدون تردید نسبش به سلسله میرهای شغنان می‌رسد. بیدل-شناس بزرگ ایران، حسن حسینی، نویسنده کتاب "بیدل و سیری در آئینه شعر بیدل"، موصوف را لقب بیدل‌شناس ارجمند و پاس‌دارچراغ پارسی دری و شعر جاودانه بیدل و استاد معظم خطابش نموده است. مردی که از کودکی به عرفان گرایید و اسیر بیدل شدو با این عشق و معنویت هستی را پدرود گفت.بیدل‌شناسی که ٦٥ سال انیس عرفان و اندیشه‌هایبیدلی بود و ۵۰ سال سکان‌دار عرس بیدل در پذیرایی عارفان و عاشقان پهناياشراق معنویت. مردی که زندگی را از کاخ‌های سلطنتی آغازید و در پایان سلطنت فقر را در کاخ محقرانه‌ی خویش اختیار کرد.فرزانه‌ینستوهی که ۱۱ سال تبعید و شکنجه و یک عمر بیداد و استبداد را به خاطر همهگناهان ناکرده‌ی خویش، تحمل کرد، بی آنکه زبان به شکوه گشوده باشد.عارفیکه بی‌آلایش و ریا زیست و سالیان متمادی حلقه های درس بیدل و مولانای بلخرا در منزل خویش، بی هیچ چشم‌داشتی، شایقانه رهبری کرد و ادامه داد.و بالاخره شاهزاده‌ی که در باران زر و سیم زاده شد و در نبود هیچ سیم و زری در بوریا فقر، پدرود حیات گفت.آریسخن ازعبدالحمید اسیر است که در سال ۱۳۳۵ قمری/ ۱۲۹۵هجری شمسی در باغنواب شهر کابل زاده شد. پدرش حاجی میر عبدالقادر ۱۸ ساله بود که در شماراسرای خانواده‌ی میرهای شغنان بدخشان، به دربار امیر عبدالرحمن انتقال یافت.ازمرگ نجات یافت و در خدمت دربار شد. در عهد امیر حبیب‌الله در خدمت مادرامان‌الله خان بود و در عصر امان‌الله میرعبدالقادر و فرزند بزرگش وظیفه‌دار دربار بودند و با او کابل را ترک گفتند.

اسیر و سیاست: عبدالحمید اسیر، بی‌آنکه خود خواسته باشد در متن سیاست به دنیا آمد شکنجه عملی، زندان و تبعید را الی سالیان دراز، و حتی اخیر عمر، رنج سکوت را بدوش کشید. آنگونه که خود نوشته است: من از روی واقعیت باید خاطر نشان سازم که ۵۰ سالتمام است که بر بالای اعصاب و دماغ ما فشارهای مالایطاق وارد می‌شود و بهتضعیف آن می‌پردازد.پدر و برادر اسیر کارمند دربار بودند، از این روخانواده‌ی آنها در حالی که عبدالحمید ۵یا٦ سال داشت، از باغ نواب شهر کابلبه حوالی

قصر علیا- تعمیر امروزی صدارت که مربوط سردار نصرالله خان بود ولیمادر امان‌الله خان در آن زندگی داشت، انتقال یافت. در روزگار امیر امان‌الله خان در باغ‌های ارگ با فرزندان سردارها گشت‌وگذار می کرد.وقتیحبیب‌الله کلکانی به قدرت رسید، پدر و برادر عبدالحمید، با امیر امان‌اللهاز کشور خارج و به هندوستان رفتند. خانواده‌ی آنها از محدوده‌ی ارگ به باغبان‌کوچه خانه-ی مادرکلان عبدالحمید انتقال یافت. فشار سیاسی، خشونت و تلاشی خانهآنها هر روز از طرف افراد حبیب‌الله ادامه داشت و از آنها می خواستند پدر وبرادر فامیل و طلاهای دربار را تسلیم نمایند. عبدالحمید اسیر در نگارشخاطراتش از این دوره به تلخی یاد نموده و سقوط حبیب‌الله را توسط نادرخانبرپا شدن جشنی در خانواده خود دانسته است.اما این بدان معنی نبود که ظهور نادر خان مورد رضایت و خوشنودی عبدالحمید و خانواده‌ی آنها باشد. اسیر در این مورد می‌نویسد:بایدحکومت یا دولتی روی کار می‌آمد که منافع انگلیس را مدنظر می‌داشت و اینمملکت در پس پرده یکی از مستعمرات انگلیس باید می‌بود. بنابر این نقشهماهرانه‌ی روی دست انگلیس‌ها بود و آن این بود که کسی یا کسانی را به اوجقدرت برسانند که سالها حلقه غلامی انگلیس را بگوش داشته و در مکتب سیاستشان موفق و کامیاب بدر آمده باشند و این گونه اشخاص همان خاندان سردار آصفخان و یوسف خان بودند که نادر شاه از برجسته‌ترین این‌ها بود و برادرانمحمد حسین مانند شاه ولی خان و هاشم خان و محمد عزیز خان و شاه محمود خان هرکدام دیپلومه داشتند. نادر خان در اول به نام امان‌الله حرکت نمود.اسیر می‌نویسد: "نادر خان که در جاده‌های عمومی کابل بالای اسپی سوار ومانند مقوایی در سیر و حرکت بود با مردم شهر تعارف می‌کرد و هر کسی که بهاو می-گفت که سلطنت به شما مبارک باشد، وی در جواب می‌گفت. "به صاحبش مبارکباشد." صاحب سلطنت امان‌الله خان را می دانست، اما بعد به نام خود بیعتگرفت. و مدعیان دیگر سلطنت سردار محمد امین برادر اندر امان‌الله که مادرشهزاره بود و والی علی احمد خان شاغاسی شوهر همشیره‌ی امان‌الله پسر ارشدخوشدل خان لوی ناب کنار زده شد.در این دوره نادر خان بود که پدر و برادر/سیر از هند برگشتند اما همکاری با نادر خان را نپذیرفتند. نادر خان برادراسیر را که از هند برگشته بود، به زندان انداخت و از این ایام به بعدمشکلات عملی عبدالحمید در کنار فامیلش بی‌آنکه خواسته باشد آغاز گردید.عبدالخالقرفیق نزدیک و هم صنفی عبدالحمید، نادر خان را کشت. عبدالحمید می‌نویسد: "نادر خان در محوطه ی قصر گلخانه می خواست مسابقه نهایی فوتبال بین تیم‌هایمکتب استقلال و نجات را تماشا کند. من در تیم مکتب استقلال بودم. نادر خانبرای دیدن بچه‌ها در مقابل تیم ما قرار گرفت. من در صف اول بودم. در همینلحظه از عقب من عبدالخالق با تفنگچه بالای نادر خان فیر کرد. بعد مرمی دوم وسوم را هم خالی کرد و نادر در مقابل من به زمین افتاد. در همان لحظهعساکر قومی بچه‌ها را قطار نشاندند و خواستند تیر باران کنند که شاه محمودخان مانع شد و گفت ما قاتل را گرفته‌ایم. بعد از آن به گونه‌ی فراوان بچه‌هایدیگر زندانی شد. عبدالحمید مدت یک و نیم سال در خانه نظربند گردید کهاجازه‌ی خروج نداشت. بعد از آن با برادرش که او هم زندانی بود، همراه فامیلبه چخانسور تبعید گردید و این سال ۱۳۱٤ شمسی بود. قرار بود به شهر گنگجخانسور بروند، اما در قندهار، داؤود خان که مسؤول نظامی و ملکی آن سمت بود،تبعید آنها را به ریگستان گرم‌سیر تبدیل نمود تا بر نگردند.در ریگستان، گوشت خود را با شکار مهیا می‌کردند. خود از جنگل هیزم می‌آوردند آنجا از گیاه و سرسبزی و دکان و بازار اثری نبود. در اثر امراض و ملاریا، مادرکلان، زن برادر و برادرزاده‌ی عبدالحمید وفات کردند. بعد از دو سال که بهگرشک انتقال یافتند، همه در حال مریضی و مرگ بودند و به شفاخانه گرشک بردهشدند تا بهبود پیدا کردند.در گرشک به خصوص مردم زمین‌دار در اثر ظلمحکمران منطقه شورش کردند. قوای دولتی آمد و قیام سرکوب شد. حکام این واقعهرا هم به نام تبعیدیان کابل کردند که در نتیجه بار دیگر اسیر و خانواده‌اشبه زندان و کوته قفلی افتاد.بعد از ۲۳ روز رها و به قندهار انتقالیافتند. قندی‌آغا می‌گوید: در قندهار برای کلان‌ها یک افغانی و برایخوردها، ۵۰ پول روزانه می‌دادند که با آن گذران می‌کردیم. در قندهار صدهاتبعیدی دیگر چون میرغلام محمد غبار، میر عبدالرشید بیغم، میر حامد، صبور خاننسیمی پغمانی، عبدالصبورغفوری و دیگران بسر می-بردند. تا اینکه هاشمخان کنار فت و با آمدن شاه محمود به عنوان صدراعظم مجال نفس کشیدن در کشورپیدا شد و اسیر با پدر و برادرانش بعد از ۱۱ سال تبعید به کابل برگشت و بعداز آن به دنبال سیاست و جرم سیاسی‌یی که نکرده بود نگشت.

دروس و آموزش:عبدالحمیدکه در دربار زندگی داشت، درس و آموزش را نخست از کوتی باغچه‌ی ارگ آغاز کرد، بعد همراه با فرزندان بزرگان دولت به مکتب امانی شامل گردید. تا این کهعصر نادر خان شد و به اتهام همدستی در قتل نادر زندانی و تبعید

شد و ازتحصیل بازماند. قندی‌آغا می‌نویسد: به مضمون علوم دینی، ادبیات و جغرافیاعلاقه‌ی زیاد داشتم. و از استاد قرآن کریم خویش بنام قاری محمود پنجشیری نام‌می‌برد.از کودکی ذکاوت و هوش بلند عبدالحمید هویدا بود تا جایش که استاد جغرافیا لیبس جرمنی، بدون سوال به او نمره‌ی ۱۰ را می‌داد. قندی‌آغا می‌نویسد: "این روش دکتور لیبس باعث حسادت هم‌درسان صنف گردید. بالاخره موضوع را به دکتور "ایون" مدیر مکتب رسانیدند. یکی از روزها درساعت چهارم تعلیمی که مضمون جغرافیا را دکتور لیبس درس می‌داد دکتور ایونداخل صنف گردید... نگاهی به سوی شاگردان انداخت... تا این که نظرش بر منافتاد و با تبسمی که بر لب داشت مرا صدا زد. من در برابر مدیر قرار گرفتم. گفت آقای حمید فلان شهر در کجا واقع شده است. من بدون مکث به مدیر گفتم کهاین شهر، شهر کیست در وادی راین جرمنی و با نوک عصا شهرک مذکور را نشاندادم. در مورد نفوس و پیداوار آن نیز معلومات دادم.دکتور ایون از فرطخوشی و هیجان به کرتی من چنگ زده مرا که طفل دوازده ساله بیش نبودم از زمینبلند کرد و موفقیت مرا شادباش گفت و یکدانه قلم مونت بلانک را در جیب کرتیمن تعلیق نمود."بعد از این دوره باز عبدالحمید زندانی و تبعید و ازمکتب رانده شد. اما همیشه به فکر آموزش بود. در زمان تبعید با تحمل همه رنجو یاس-ها، نزد مولوی ضیاءالدین عالم بزرگ آنجا درس را آغاز کرد وقتی که درقندهار انتقال یافتند. پای درس مفتی صدرالدین از مهاجران تبعیدی آسیایمیانه نشست و مختصرالمعانی را درس گرفت.بعد از پایان دوران تبعید، وقتیبه کابل آمد، اصول شاشی، مشکات شریف، فقه شریف،حدیث و عقاید را نزدمولوی روشندل که در زیارت مولوی صاحب سرای زرداد تدریس می‌نمود آموخت. نزدمولانا محمد امین قربت بخاری که امام مسجد درخت شنگ بود به شاگردی نشست وکافیه این حاجب، ایساغوچی، شمسیه عمر کاتبی و قطبی را درساً فرا گرفت. قندی‌آغا می‌نویسد: "همه تلاش برای این بود که اگر از این راه بتوانم به سخن حضرتابوالمعانی پی برم که از این طریق هم فهم آن امکان‌پذیر نگردید. باز در صددچاره‌جویی برآمدم تا اگر روزی برسد و من بتوانم شعری از این عارف بزرگواررا مورد تحلیل قرار بدهم."

اسیر و بیدل: عبدالحمید اسیر نخستین باردر محیط خانواده با ابیات بیدل آشنا گردید. حاجی عبدالخالق برادر اسیر، درهفته چند شب مجلس بیدل‌خوانی داشت. شخصیت‌های چون حاجی عبدالعزیز لنگرزمین، برادرش صوفی موج، عبدالرحیم خان رحیمی، عبدالسلام اثیم مجددی،میرزاابراهیم خلیل به خانه‌ی آنها می‌آمدند و اشعار بیدل را می‌خواندند. عبدالحمید که آن زمان خوردسال بود، در آن مجالس حضور داشت می نویسید:"دردوران مکتب شاید در تاثیرپذیری از این مجالس بود، که علاقه‌ی بیشترعبدالحمید به ادبیات بود." و باز هم می افزاید : "دیوان میرزا صائب اصفهانی، واقفلاهوری، محمدعلی حزین، هلالی چغتالی، نظری نیشاپوری را از بازار خریدارینمودم ولی این کتاب‌ها عطش مرا سیراب نساخت. علت آن بود که نخست از سرچشمهٔ بلند نوشیده و گوشش در مجالس شبانه با ادبیات بیدل انس گرفته بود."قندیآغا می‌نویسد: "با امیر محمد اثیر روزی به بازار رفتم و کلیات بیدل را به ۸۰روپیه هدیه کردم. معنی اشعار او را نمی فهمیدم و گاه گاه از بیدل‌شناسهمان زمان کاکا سیدتاج‌الدین که در کوچه‌ی قاضی فیض الله، در مسجد ازبک‌هاحجره داشت، مفهوم ابیات مشکل را جویا می‌شدم." در همین زمان با برادرشحاجی عبدالخالق، نزد خلیفه صاحب فرزه "خلیفه میر احمد" می‌رود. شب را همانجاسپری می‌کنند. برادرش از پیر می‌خواهد به عبدالحمید درس و تلقینی دهد. اماپیر با بی‌میلی می‌گوید:

"این بچه درس خود را بخواند، او را به پیری ومریدی چه کار، به هر حال فردا بعد از نماز صبح عبدالحمید را صدا می‌زند ودست او را گرفته می‌گوید: "های فرزند! بیدل صاحب را می‌شناسی، او در جوابمی‌گوید: چند روزی می‌شود که کلیاتی را پیدا کرده‌ام اما از مطالعه‌ی آن هیچچیز عاید من نمی‌شود..." درآوارگی همیشهکلیات بیدل همدم او بود.وقتی در پایان ایام تبعید به کابل آمد مجالسادبی و عرفانی را در باغ نواب کابل، به راه انداخت در سال‌های۱۳۲۹و۱۳۳۰عرس حضرت ابوالمعانی را در باغ نواب برگزار کرد که دانشمندانی چون: شایقجمال، شایق هروی، مولانا سلیم راغی، ضیا قاری زاده، صوفی عشقری، ابراهیمخلیل، خلیل‌الله خلیلی، مولوی خسته، قاری فولاد، عبدالسلام اثیم مجددی،رحیم جان رحیمی و دیگران در آن شرکت داشتند.محفل عرس با کلام‌الله مجیدآغاز می‌شد، استاد سرآهنگ به عنوان شاگرد اسیر، غزلیات بیدل را زمزمه می‌کرد. در سال‌های دوران حضور شوروی‌ها، عرس بیدل با شکوه خاصی برگزار می‌شد،شمار زیادی از ادبا و شهریان کابل در آن

اشتراک می‌کردند و با آن فضایمعنوی، خویش را تسکین می‌دادند.در همان روزگار که پسران مردم را به زوربه عسکری می‌بردند و اکثراً که شهید می‌شدند، در یکی از عرس‌ها، رازق فانیبرای نخستین بار غزلی را خواند که دست به دست می‌گشت.

همه جا دکان رنگ است همه رنگ می‌فروشند
دل من به شیشه سوزد، همه سنگ می‌فروشد
دل کس به کس نسوزد به محیط ما به حدی
که غزال چوچه‌اش را به پلنگ می‌فروشد

از سال 1335 الی 1372 خورشیدی، در باغ رئیس در ناحیه جنگلک، خانه قندی‌آغا، همواره محل برگزاری عرس‌های بزرگ بود. آخرین عرس را در۱۳۷۲ خورشیدی در حالی که در اثر جنگ‌های کابل از خانه‌یاصلی اش بیجا شده بود در قلعه‌ی نجارهای خیرخانه دایر کرد و آنجا گفت که سالآینده من در جمع شما نخواهم بود که همچنان شد. ولی فرزندان قندی‌آغا اینسنّت را هنوز ادامه می‌دهند.قندی‌آغا، در کنار تدویر محافل ادبی وعرفانی، با ادبا، با درویشان و قلندران نیز از بیدل سخن‌ها داشت. یکی از اینقلندران، کاکا لعل‌جان از مرغ‌گیران قلعه‌ی قاضی بود که اسیر روزانه مدتی برایاو بیدل می‌خواند. قندی‌آغا می‌گوید: این قلندر... با وصف آنکه عامی بودکلام ابوالمعانی را بیشتر درک می‌کرد و در عصر خود سرآمد بیدل‌شناسان بود.ازکارهای بزرگ قندی‌آغا این است که حلقه‌های درس بیدل را دایر نمود و فهم وتوجه به بیدل را که ویژه‌ی خاصان بود همگانی ساخت. در مورد حلقه‌های درس خودمی‌نویسد:در هفته دو مراتب یعنی دوشنبه‌ها درس مولوی صاحب و پنجشنبه‌هادرس ابوالمعانی صاحب از ساعت ۲ بعد از ظهر در کلبه‌ی فقیرانه من برگزار می‌شود و با وجودی که تا ساعت ٦ یعنی٤ ساعت دوام می‌کند در خود احساس خستگینمی‌کنم. در دوران حکومت اسلامی نیز حلقه‌ی درس‌های بیدل و مثنوی ادامهداشت. یکی از شاگردان آن حلقه گفت: یکی از روزها که در کابل راکت‌پرانیادامه داشت، ما در حلقه‌ی درس بیدل در منزل قندی‌آغا بودیم که یکی از شاگرداندا‌خل شد و گفت: مسجد پل‌خشتی را به راکت زدند. راکت‌های حکمتیار گنبد مسجدپل خشتی را تخریب کرد. قندی‌آغا با حیرت نگاهی به دیگران انداخت و اینرباعی حضرت ابوالمعانی را زمزمه کرد:

ای آنکه سماوات پر از ابر کنی
روزی به دهان مؤمن و گبر کنی
کردند خراب خانه‌ات ای ساقی
ای خانه خراب تا بکی صبر کنی

اسیر و عرفان:عبدالحمیداسیر در خانواده‌ای به دنیا آمده بود که باوجود پیوند به شاهان و میرهای شغنانبدخشان،سخت معنوی و عرفانی بودند. پدرش میر عبدالقادر که از اخلاص‌مندانمولانا جلال الدین بلخی و مرید آخند صاحب زیارت شاه طاؤس بود، آنقدر تقواداشت که لفظ میر را از آغاز نام خود دور می‌کرد و می‌گفت: فردا معامله باحسب است از این رو اسم نسبی را از نام اعضای خانواده باید دورکرد تا "غره"نسب نشوند.خانواده‌ی اسیر خود را از اولاده‌ی حضرت عباس و فرزند یکی ازاولادهای ایشان، حضرت قثم که به بخارا آمد و در بدخشان مسکون شد می‌دانستند. دو برادرش عبدالخالق و عبدالنبی مرید خلیفه صاحب فرزه، و برادردیگرش عبدالحکیم مرید حضرت صاحب نورالمشایخ بود و فرزند چهارمی عبدالحمیدبود که اسیر بیدل گردید.عبدالحمید نخستین درس عرفان را از خلیفه صاحبفرزه (میر احمد) گرفت که به او خوانش بیدل را تلقین نمود. قندی‌آغا به خلیفهفرزه زیاد ارادت داشت. در خاطراتش می نویسد: وقتی نادر خان کشته شد روزیخلیفه صاحب به خانه‌ی ما آمد. برادرم گفت: در حق این جوان دعا کنید، رفیقشنادر خان را کشته است، این هم کشته خواهد شد. پیر گفت تا من باشم کسی او راکشته نمی تواند. برادرم گفت: زندانی خواهد شد دعا کنید. پیر گفت اگر زندانیهم شود زیاد مشکل نخواهد دید. بعد از این که فراوان جوانان به آن مناسبتکشته شدند، اسیر هم زندانی گردید، ولی بعد او را برای یک و نیم سال درخانهخودش نظربند و زندانی ساختند که اسیر این را از کرامات خلیفه صاحب فرزه می دانست.

اسیر در ایام تبعید در ریگستان با دو شخصیت عرفانی معرفت می‌یابد. باج سلطان که مجذوب بود و گل جان خان که یک عارف و شارعبود. درقندهار در خدمت عظیم جان آغای مجذوب می‌رسد. وقتی به کابل آمد خدمت بابهداوود را می‌کرد که در

زیارت مولوی صاحب سرای زرداد اقامت داشت. و همینگونه از مردانی چون:بابه میر فقیر مرید حضرت بابه خان محمد، ملنگ خانپغمانی، سیدغریب آغا، نورجان ملنگ، غفور آیینه ساز نیز کسب فیض نمود.[۱٤] همین گونه با سیدجان آغای جبل السراج و پیروز ملنگ گلدرهیی همیشه نشستهاداشت.در وقت فوت پدرش، کاکا لعل جان دوست پدرش به تعزیه آمد و با اسیر دوست گردید اسیر می‌نویسد":اینشخص آن قدر موشکاف بود که من به عمر خود چنین شخصی موشکاف و باریک-بینندیده بودم در علمای عصر مرحوم مولانا سلیم راغی و در مردم عامی همین کاکالعل جان طرف قبول من بود و بس... دعای او را گرفتم."

اسیر و شاعری:عبدالحمیددر آغاز شاید تا سالهای ۱۳۳۵ واثق تخلص می‌کرد. مدیر مجله‌ی عرفان در سال ۱۳۳۰به نام واثق از عبدالحمید خواسته است تا غزل معروف کلیم را با مطلعزیر استقبال نماید:

منم که تنگدلی باغ دلگشای من است

به دستم آبله جام جهان نمای من است

اسیر شعر را به سبک حضرت بیدل و با زیبایی و تعالی ویژه می‌سرود. اما اسیر اشعارش را جمع‌آوری نکرد و در رابطه با شعر چنین نظر داشت:"اگرمنظور از التذاذ روحی است،خواندن اشعار بیدل کفایت می‌کند و ما که دم ازاخلاص می‌زنیم نباید در برابر شعر ابوالمعانی اظهار شاعری کنیم. امامخمسات حکم تفسیر و توجیه را دارد، مؤدبانه به آن مبادرت ورزیده‌ام." وظایف رسمی:استاداسیر، نخستین کار دولتی را در زمان تبعید آغاز کرد. و آن زمانی بود کهدر ساختمان پل ارغنداب مهندسین سویسی کار می‌کردند و به ترجمان جرمنی ضرورتداشتند که ناگزیر اسیر را استخدام کردند. بعد از آن در ادارات شرکت‌هایمیوه، ویسا، ترانزیت، در قندهار کار کرد. در کابل در شرکت حمل‌ونقل، اتاق‌های تجارت کار نمود و آخرین وظیفه‌اش مدیرعمومی تحریرات شرکت مالداریو مسلخ هرات بود. سفر برای زیارت نه جهانگردی:بهزیارت بیت‌الله شریف مشرف شد. اسیر ۵۰ سال در اشتیاق زیارت آرامگاهابوالمعانی بود. در سال ۱۳٦۷ به این آرزو رسید. و بعد از زیارت بزرگانیچون: بابا قطب‌الدینبختیار کاکی، نظام-الدین اولیا، خواجه نصیرالدین محمودچراغدهلی، باقی بالله، امیر خسرو بلخی، شاه عبدالعزیز، شاه ولی‌الله دهلی، وشیخ عبدالحق به کابل برگشت.در سال ۱۳٦۰ به پاکستان سفر نمود. در پشاوربه زیارت شیخ جنید پشاوری، شیخ عمر جغاره‌یی، عبدالرحمن بابا، میاعبدالغفور بابا رسید. در لاهور داتا گنج‌بخش را زیارت کرد و در پاک پتن بهزیارت بابا فرید شکرگنج رسید. می‌گویند وقتی اسیر به آنجا مواصلت کردقوالان گرم سماع بودند. در آن زمان استاد را حالتی دست می‌دهد که بی‌اختیاروجد می‌کند و دست می‌افشاند. امیر عبدالرحمن خان و سرکوب اسماعیلیان: عبدالرحمن خان که در استبداد گوی سبقت را از همه حکام افغانستان برده بود، به طور گسترده به قلع و قمع شیعیان پرداخت. امیر عبدالرحمن خان، سومین پسر امیر محمد افضل خان، نواسه امیردوست محمد خان، امیر افغانستان، از دودمان بارکزایی، که در سال ۱۸٤۰میلادی به دنیا آمده است، در زمان زمامداری پدرش (۱۹۰۱-۱۸۸۰)، به حیث فرماندار محیط قطغن‌زمین و بدخشانات ایفای وظیفه می‌نمود، بر خلاف عمویش امیر شیرعلی خان برخاست و بعد از شکست به بخارا متواری گردید. در سال ۱۸٦٦م.، به افغانستان باز گشت و شیرعلی خان را شکست داده، و پدرش محمد افضل خان را بر تخت سلطنت نشاند. بعد ازسه سال شیرعلی خان بار دوم قدرت را بدست گرفت و امیر عبدالرحمن پا به فرار گذاشت. بعد از وفات شیرعلی خان در سال ۱۸۸۰م، امیر عبدالرحمن خان بار دیگر زمام امور را در دست گرفت. در دوران سلطنت وی بعضی از سرحدات کشور به شمول خط دیورند در سال ۱۸۹۳م. نشانی گردید. وی به منظور قدرتش مرتکب اعمال خشونت‌بار علیه مردمان هزاره در افغانستان، به ویژه در نواحی مرکزی گردید. پس از مدت زمانی بر ضد مردمان نورستان که در آنزمان به نام "کافرستان"، نام داشت و گویا مسلمان نبودند لشکرکشی کرد و آنها را جبرن به دین اسلام واداشت. مناطق بدخشان افغانستان، مانند شغنان، روشان، به شمول حضرت امام، یا امام صاحب امروزی واقع در آستان کندز"کهندژ"، نیز از گزندش در امان باقی نماند. بدخشان نظام خود مختاری را در زمان عبدالرحمن خان (۱۹۰۱-۱۸۸۰)از دست داد. شاه شغنان میر سید اکبر، با استفاده از موقعیت مناسب از موجودیت اختلاف میان امیر عبدالرحمن خان و محمد اسحق خان، حاکم شغنان، حاکمیت خویش را دوباره مجدد در قلعه‌پنجه در سال ۱۸۸۸م.، استحکام بخشید. وقتی که امیرعبدالرحمن خان به شغنان سفر نمود، سید اکبر به منطقه حصار فرار کرد و الی سال

۱۸۹۵م.، وقتی که خط مرزی میان روسیه و افغانستان تعیین گردید، که در آن شغنان به روسیه تعلق گرفت و درواز به افغانستان. وضعیت به‌وجودآمده سید اکبر خان را قادر ساخت تا بار مجدد به شغنان برگردد و برای سالیان متمادی حاکمیت آنجا را در دست داشت، تا که امیر بخارا با تعیین نمودن نماینده وفادار به خود، ایشان قلی بیک، سید اکبر را از صحنه حاکمیت شغنان، برون آورد. عبدالرحمن خان بار مجدد شغنان را در سال ۱۸۹۳م.، به تصرف خود در می‌آورد، و میر شغنان یوسف علی شاه را به گروگان می‌گیرد و در کابل نظربند می‌کند. بعد آن همه افراد بانفوذ و صاحب صلاحیت شغنان به عبدالرحمن خان بیعت می‌کنند و برخی از افراد را بحیث غلام‌بچه‌ها، به وی به شهر کابل می‌فرستند تا خدمت دربار شاهانه را انجام دهند. عبدالرحمن خان، غلام بچه ها را به حضور پذیرفته و آنها را در کابل شامل مکتب حربی می‌کند تا باشد مصدر خدمت بهتر و بیشتر شاه شوند و به وی برای همیش وفادار باقی بمانند و از حاکمیت دست داشته او دفاع بی‌دریغ نمایند. جنرال محمدعلی خان، قوماندان عمومی پولیس در سال ۱۹۶۰م. یکی از جمله فرزندان آن افرادی است که در زمان عبدالرحمن خان من‌حیث غلام‌بچه‌ها به کابل آورده شدند، که همه شان باشنده دهکده بهشار هستند، و اکنون هم بسا از آنها در ناحیه چهل‌ستون شهر کابل، در اطراف پل حسن، که به *گوساله* معروف است، زندگی می‌کنند. امیر در سال ۱۸۹۳م.، منطقه واخان را به تصرف درآورده و غفور خان قرغز را بحیث آستان‌دار واخان، تعیین و علی مردان خان را که بحیث رئیس و حاکم اصلی این منطقه ایفای وظیفه می‌کرد، خلع نمود. بعد از مرگ عبدالرحمن خان در سال ۱۹۰۱م.، پسرش حبیب-الله خان به تخت سلطنت نشست، و کشور را الی سال ۱۹۱۹م.، در حاکمیت خود داشت. بعد از مرگ امیر عبدالرحمن الی زمان امیر امان‌الله خان، شغنان دارای دشواری‌های معین خود بود که در نتیجه سیاست‌های جزم‌گرایانه حکومت‌ها ، باورها و عقاید، به میان آمده بود، که باعث انگیزش مردم بر علیه حاکمان محلی و منطقوی شد، که می‌توان از اغتشاش محرم که به (بلوای محرم)، معروف است، نام گرفت. من در اینجا با امکانات دست‌داشته، و استفاده از منابع داخلی و خارجی، به شمول منابع روسی، اردو، انگلیسی، فارسی، و تاجیکی، موفق شدم چیزی را برای نسل جوان آینده شغنان به نگارش گیرم تا باشد مردم ما با تاریخ کوچکش به باد فراموشی سپرده نه شده باشد.رویداد شغنان - روشان آنقدرهم مورد توجهٔ پژوهشگران آنزمان قرار نگرفته بود، زیرا از یکطرف در حدود و ثغور نهایت محدود جغرافیای سیاسی صورت گرفت و از جانبی هم به‌حیث یک تحرک خودجوش‌ای که بر مبنای تفکر و تعقل سیاسی به میان آمده باشد، وجود نداشت. علاوه برآن منطقه آنقدر دور افتاده بود که برای وسایل جمعی و یا علاقه مندان میدان پژوهش و یا هم اهل سیاست آنزمان، به ویژه نگارندگان برون‌مرزی، هیچگونه زمینه مساعد نبود. از این سببتنها نوشته‌های اختصارگونه‌ای که در انگیزش احساسات سهیم بوده باشند و نقش زمانی و مکانی را ایفا کرده بتوانند، مرقوم گردیده‌اند که حتی در برخیاز اسناد و مدارک معتبر ملی و فراملی هم درج نه شده‌اند، به جز از اسناد و مدارک‌ای که درآرشیف حزب کمونست اتحاد شوروی سابق، جهت خودآگاهی مسئولیت دیپلماتیک و وظیفه استخبارات کشور، درج شده است. علاوه برآن قابل یادآوری است که حتی درآرشیف افغانستان نیز ازآن چیزی به نظر نمی‌آید، و درمیان قشر تحصیل‌کردهٔ آن زمان شغنان و حتی روشنفکران و یا هم محسن‌سفیدان امروزی این ناحیه نیز چیزی به گونهٔ مستند و نگارش‌یافته وجود ندارد. تنها آنهایی که مسن‌تر و به آنزمان ارتباط خاطره وی دارند، مسایل گسیخته، جسته و ریخته را به طور شفاهی به قصه‌خوانی می‌نشینند. شغنان در آنزمان مانند امروز، به استقامت و یا "کریدور" واخان - پامیر قرارداشت که از هر نگاه از اهمیّت نهایت خارق‌العاده برخوردار بود. یکی از دلایل هم مسألهٔ موجودیت راه تاریخی، فرهنگی و تجاری ابریشم بود که از این منطقه عبور می‌کرد. این ناحیه از نقطهٔ نظر زبانی زیر اثر مستقیم زبان فارسی- دری قرار داشت. از نقطهٔ نظر بینش و باورهای دینی به شاخهٔ اسلام شیعی، ارتباط دارد، و از نقطهٔ نظر جغرافیای زندگی اجتماعی- اقتصادی در زمرهٔ منزوی‌ترین مردمان افغانستان به شمارمی‌آیند. برای مدت‌های طولانی سنت‌های عقیدتی مردمان پامیر به شمول شغنان-روشان، بر بنیاد سنت‌ها و رسوم مترقی، تجددپسند، جمع‌گرا، سلم‌نواز وعقلانی داعی سترگ و حجّت سرزمین خراسان، پیر شاه ناصر خسرو قبادیانی- مروزی، بالوسیلهٔ ماذونان اکبر و اصغر، پیرها و خلیفه‌ها که مجریان باورهای دینی بودند، به پیش برده می‌شد. در این اواخر برخی از نویسندگان معاصر در نگارش‌های شان سعی به عمل می‌آورند تا برملا سازند که گویا، مردمان فلات پامیر از نقطهٔ نظر عقیدتی، مدت زمان نهایت طولانی را در نظام تقیه به سر برده‌اند، که البته از نقطهٔ نظرشرایط

محیطی آن منطقه درست نیست، زیرا تنها برخی از سنت‌ها ورسوم جماعت مذکور از انظار دیگران، و آنهم بخاطر مصؤنیت عقیدتی پنهان بود، در غیر آن به همگان واضح بود که مردمان آن دیار پیرو کدام کیش و آئین بودند. اکنون نیز اکثر جماعت آسیا جنوبی، آسیای مرکزی، افریقای شرقی، و جماعت‌های هندو- پاک نیز در پنهان‌نگهداری سنت‌های ویژهٔ خود، از انظار دیگران، صادق‌اند تا باشد که در عدم دموکراسی عقیدتی زیر فشارهای غیرمترقبه دیگراندیشان، قرار نگرفته باشند. یکی از ویژگی‌های رسوم و سنت‌های فرهنگی- عقیدتی و باورهای این طریقه، این است که مجریان امور مذهبی به امور سیاسی و دولت‌داری، در مداخله قرار نمی‌گیرند، و تنها مصروف پیشبرد وطایف باطنی و تحقق هدایات یزدانی از طریق علم و فهم خویش در میان مردم‌اند. مزید برآن آنها در فراهم‌آوری هر گونه تسهیلات امور میان مردمی، قومی و دولتی نقش به سزایی دارند. آنها بعضاً صرف منحیث افراد میانجی میان مردم و نظام حکومت‌داری به کارزار اجتماعی خود ادامه می‌دهند، که به مفهوم دیگر آنها فقط مفسرین منافع پیروان خود، بر اساس قوانین و اصول مروجهٔ زیست اجتماعی در یک جامعهٔ انسانی‌اند. مردمان منطقهٔ شغنان- روشان بخاطر نبود یک اقتصاد منظم و تولیدات سیستماتیک، همواره از فشارهای گوناگون حاکمان و دولتمداران وقت، از ناحیهٔ جمع‌آوری مالیات برعایدات، به ستوه آمده بودند. علاوه برآن مسایل زبانی نیز آنها را به حد کافی به رنج و مشقت سردچار ساخته بود. بطور مثال، مردم آن مرز و بوم به زبان فارسی- دری، آنگونه که لازم است، تکلم کرده نمی‌توانند، چه رسد به آنکه نصاب آموزشی مکاتب به سایر زبان‌ها باشد که بدون تردید به بارآورندهٔ دشواری‌ها در زمینهٔ آموزش می‌گردد. و باید گفت که حتی زبان فارسی- دری برای شان حیثیت زبان دوم را دارد. در ماه اپریل سال ۱۹۲۵میلادی، تعداد کثیری از ساکنین ناحیهٔ شغنان - روشان بدخشان کوهی افغانستان به قرارگاه حاکم محلی شغنان، محمد طاهر خان حمله نموده و اورا دستگیر می‌نمایند. روز دوم به تعداد ۸۰۰ تن از قیام‌کنندگان که دارای سلاح‌های بخصوص سنتی خود بودند، قلعهٔ برپنجه را محاصره نموده و جریان آب آشامیدنی پرسونل و قرارگاه قلعه را قطع می‌نمایند. اغتشاش الی سیزدهم اپریل سال ۱۹۲۵، ادامه پیدا می‌کند. در این جریان برخی از قیام‌کنندگان از حکومت محلی تاجیکستان که در آنوقت به اتحاد شوروی سابق مدغم گردیده بود، طلب کمک و حمایه می‌نمایند، اما به درخواست آنها پاسخ مثبت ارائه نگردید. در شب سیزدهم اپریل همان سال، نظامیان قلعهٔ برپنجه طی مانور مخفیانهٔ نظامی، قیام‌کنندگان را به محاصره در می‌آورند. در این زمان حملهٔ دیگری از طرف دستهٔ نظامی حکومت اعلی اشکاشم که حیثیت مرکز را داشت، توسط ۲۵ تن از اسپ‌سواران ماهر و تقریباً آشنا با مسایل نظامی و جنگی، به هدایت و حکم غندمشر گل‌میر خان، در برابر اغتشاشیون که تعداد شان (۸۰۰۰)، و ۲۰۰ خانه وار را تشکیل می‌دادند، از دریای پنج که سرحد افغانستان و تاجیکستان را تشکیل می‌دهد، غیر قانونی عبور نموده و به منطقهٔ سرحدّی پامیرتاجیکستان شوروی آنوقت پناهنده شدند. برخی از این خانواده‌ها هر آنچه را در زندگی شان از اموال منقول داشتند، با خود انتقال دادند. همهٔ پناهگزینان در منطقهٔ پامیر بدخشان وابسته به حکومت شوروی در قلعهٔ نظامی بوشهر جابجا شدند. به مجرّدی که قیام‌کنندگان سرحد را عبور نمودند، مسئولین حکومت شوراها که در پامیر جابجا بودند، آنها را مطابق هدایت منابع دیپلماتیک خلع سلاح نموده و آنها را به برگشت مجدد به خاک شان مورد تشویق و ترغیب قرار دادند. علاوه برآن از آنها خواسته شد تا از عبور و مرور سایر افراد وابسته به آنها از طریق سرحد، جداً جلوگیری بعمل آید. بهر حال مسئلهٔ یاد شده به حالت بحرانی خود رسید و چهار روز بعد از آغاز قیام، عاملین آن از طریق منابع دیپلماتیک و استخبارات، از حکومت شوروی درخواست ملاقات را نمودند که آنهم با پاسخ منفی مقامات جانب مقابل، روبرو شد. بعد از مدت نهایت کوتاه، به زودترین فرصت سه تن از مامورین عالی رتبهٔ حکومت اعلی بدخشان، با محمد ضیا خان، حاکم اعلی فیض آباد، مرکز بدخشان، جهت مذاکره با اغتشاشیون، وارد شغنان شد. اما نمایندگان بلواگران از هرگونه ملاقات با موصوف، ابا ورزیدند. وضعیت اغتشاش کننده‌ها به مرور زمان از حالت بهبودی بیرون می‌رفت، زیرا مسئولین حکومت شوراها دیگر قدرت کمک‌های مالی وغذایی به پناه‌گزینان را نداشتند و تلاش صورت می‌گرفت تا نماینده‌ای را جهت حل و فصل این مسئله از میان قیام‌کنندگان، به شهر دوشنبه مرکز نوبنیاد تاجیکستان شوروی، بفرستند، زیرا از طرف قیام کنندگان یادداشت رسمی‌ای به دفترمرکزی شهر خارق سپرده شده بود. رهبری جمهوری تاجیکستان شوروی، قبل از اینکه هیأت اعزامی به شهر دوشنبه برسد، همهٔ مسایل را مورد بررسی و مداقه قرار داده و بجای آنکه کاری کرده بتوانند، در مشکوکیت شان پیرامون این مسئله افزایش

بعمل آمد و در جستجوی آن شدند که چه چیزها اسباب وقوع این حادثه را فراهم ساخته و اقدام ما به مثابهٔ همسایه و دوست نزدیک در زمینه، چگونه باید باشد. بر همین مبنا جهت وضوح بیشتر این مسئله طالب هدایت مفصل‌تر از آمرین مقامات صاحب اختیار شان در شهر مسکو شدند. در فرجام به چنین نتیجهٔ موقتی رسیدند که: "برای جلوگیری از هر گونه مناقشه-آفرینی و دشواری‌های لاینحل بعدی، نه تنها اینکه سلاح و مهمات به آنها داده نشود، بلکه آنچه را که آنها من‌حیث سلاح و مهمات با خود دارند، باید از نزد شان گرفته شود و به مراجع رسمی شوروی و یا حکومت افغانستان، تسلیم داده شود."
بعدها آنها باید مسایل ذات‌البینی شان را حل و فصل کنند. جهت ایجاد سهولت نسبی برای این دسته از مردمان و جابجاسازی آنها باید مناطق دور دست قابل کشت و زراعت در نظر گرفته شود. مقامات شوروی به این اندیشه بودند که شاید چنین اقدام ازنقطهٔ نظر سیاسی، اجتماعی واقتصادی برای آنها نافع‌تر باشد. یکی از چالش‌های دشواری که قیام‌کنندگان در برابر حکومت شوراها قرار دادند این بود تا آنها همگان باید بحیث شهروندان کشور شوراها بدون قید و شرط پذیرفته شوند، که البته تصمیم روی آن از نقطهٔ نظر سیاسی و مناسبات حسن نیت دیپلماتیک برای کشور شوراها دشوار به نظر می‌رسید. بلواگران استدلال می‌کردند که تاجیکستان از نقطهٔ نظر بینش تاریخی، در حقیقت سرزمین خود آنها است، و اینکه ابرقدرت‌ها و نیروهای استعماری چنین انقسام را به وجود آورده‌اند، برای آنها در این مقطع زمانی قابل پذیرش نبوده و دوراز اخلاقیات اجتماعی سیاسی و شیوهٔ زرین همزیستی مسالمت‌آمیز میان ملل و اقوام جهان به شمول افغانستان می‌باشد. مسئولین دوشنبه به این اندیشه و تفکر رفتند که افراد را باید به مناطق دوردست فرستاد و یا اینکه به منطقهٔ پامیر دوباره باز گردانده شوند و یا هم همهٔ آنها به نحوی از انحا مورد تشویق قرار گیرند تا به افغانستان دوباره بر گردند زیرا حکومت و مردم تاجیکستان نیز دیگر توان مادی و مالی ندارند که جهت سپری نمودن زندگی یومیه، چیزی را در اختیار پناه‌گزینان، قرار دهند. بعد از مباحثات و مذاکرات طولانی و متعدد، به این نتیجه‌گیری دشوار و مشحون از مسایل ناهنجار برای قیام کنندگان رسیدند که آنها باید دوباره به میهن آبایی شان برگردند، و آنهم هرچه عاجل‌تر تا به این فرآیند دشوار نقطهٔ اختتام گذاشته شود. در آنزمان تبلیغات تقریباً مشابه دیگری نیز از طرف زمامداران افغانستان راه اندازی شده بود. به تاریخ دوم ماه می سال ۱۹۲۵هیأت عالی‌رتبهٔ دولتی افغانستان جهت ملاقات با قیام کنندگان و بررسی هرچه بیشتر و ژرفتر این مسئله، داخل پامیر گردیده و با قیام‌کنندگان در محلی که قرار داشتند، داخل مفاهمه شدند. اعضای کمیسیون یادشده که از مرکز خان‌آباد وارد پامیر شده بودند، فرمان شاه امان‌الله را به اغتشاشیون قرائت نمودند که در بخشی از آن چنین آمده بود که حکومت افغانستان بدون در نظرداشت دشواری‌هایی که در نتیجهٔ این گونه اقدام ناعاقبت‌اندیشانه برای مردم و اهالی و حکومت افغانستان وارد شده است، در برابر تقصیرات آنها از عفو و بخشایش کار گرفته و میل دارد تا آنها به وجه احسن و بدون هیچگونه تشویش به افغانستان دوباره برگردند. در نتیجه مذاکرات مقامات شوروی و افغانستان، هر دو با این نتیجه رسیدند تا ۸۵ در صد از قیام‌کنندگان به گونهٔ فوری در جریان یک هفته به محل اصلی شان برگردند. مادامی‌که هیأت یا بهتر بگوئیم نمایندهٔ قیام‌کنندگان شغنان-روشان، به تاریخ ۲۵ جون سال ۱۹۲۵، به شهر دوشنبه رسیدند، رهبری تاجیکستان شوروی نتوانستند چیزی را برای آنها انجام دهند و تنها اظهار نمودند که گویا برگشت مصؤن آنها را تضمین می‌نمایند و بدون قید و شرط شامل همگان می‌گردد. فیصلهٔ یادشده توسط نمایندهٔ حکومت شوروی وقت آقای (زینو مینسکا) که در تاجیکستان مستقر بود، و به حیث رئیس دیپارتمنت امور دیپلماتیک ایفای وظیفه می‌کرد، چنین انعکاس یافته است: "باید دانست که کشف و افشای این قسمت از بدخشان افغانستان برای دیگران کاملاً نادرست و یک عمل غیرعاقلانه و دیوانه‌وار به نظرمی‌رسید. زیرا که این منطقه هنوز یک ناحیهٔ مصؤون و نامکشوف بوده، و حفظ حالت فعلی آن زمینه را برای ما مساعد خواهد ساخت تا ازاین طریق به شیوهٔ نهایت سهل‌آمیز از طریق زیباک به منطقهٔ چترال، درآینده‌ها برسیم. "دایرکتیف و هدایت‌نامهٔ رئیس عمومی کمیساری‌های امور خارجه دولت شوراها، آقای چیچرین که به تاریخ ۲۵ آگست ۱۹۲۵، در مسکو صادر شده بود، چنین اظهار نموده است: "رهبری مسکو نهایت متأسف است از حالتی که در شغنان - روشان به وجود آمده است، دیرتر آگاهی حاصل نموده یا در انتقال دقیق آن تأخیر صورت گرفته است، اما با وصف آنهم قسمتی از زمین‌های لامزروع محدود که به فاصلهٔ دورتر ازسرحدات تعیین شده میان شوروی و افغانستان باشد، در اختیار آنها گذاشته شود تا در آنجا استقرار یابند. چیچرین توضیح می‌دهد که ما در اصل میل نداریم تا شاهد عبور تاجیک‌های

افغانستان به تاجیکستان شوروی باشیم و یا آنها را در زمینه مورد تشویق قرار دهیم. اما آنانی که مرتکب چنین عمل شده‌اند، دیگر نمی‌توانند به داخل افغانستان جهت استقرار مجدد، راه یابند." رئیس عمومی نیروهای نظامی شوروی وقت مستقر در تاجیکستان، گراسیموف در یکی از مجالس خصوصی و محرم شان که به تاریخ ۲۸ ماه مارس سال ۱۹۲۵، انعقاد یافته بود، چنین اظهار نظر می‌کند: "قدرت و قوت حاکمیت شاه امان‌الله، در حال تضعیف شدن است و شاید حکومت وی توسط عبدالکریم خان از میان برداشته شود، و این زمان و فرصت عالی است برای اتحاد مجدد مردمان منطقهٔ بدخشان کرانه های دریای آمو، بدخشان تاجیکستان و افغانستان"، سفر هیأت اعزامی قیام‌کنندگان به شهر دوشنبه، نشان دهندهٔ آنست که عاملین قضیهٔ مذکور از حمایهٔ غیرمستقیم و مکتوم نیروهای حکومت شوراها مستقر درسرحدات میان افغانستان و تاجیکستان برخوردار بوده و به اطمینان کامل و حتی بدون ساده‌ترین استشارهٔ نیروهای حکومتی و نظامی شوروی، بلواگران هرگز آماده به اقدام چنین عمل، نمی‌شدند. بر بنیاد شواهد و مدارک معین مکتوب شدهٔ حکومت شوروی آنوقت به این نتیجه می‌رسیم که حکومت شوراها از این عمل آگاهی قبلی داشته و حکومت افغانستان نیز از طریق منابع و سرچشمه‌های دیپلماتیک و استخبارات حکومت مرکزی افغانستان بعدتر در جریان قرار گرفته است". در تحلیل نهایی وقایع یادشده در اواخر سال ۱۹۲۵، گونه‌یابی گردیده و در فرجام چنین فیصله و تصفیه حساب دولتی در زمینه صورت گرفت: "در اصل تمام فرآیند بازگشت پناه گزینان افغانستان باید به صورت درست به سر رسد، و آنچه در ملاقات‌های ویژهٔ مقامات ذیصلاح به فیصله رسید این بود که، همهٔ مامورین و مسئولین سرحدی افغانستان به شمول قوت‌های ژاندارم و پولیس، به گونهٔ کامل باید تعویض گردد، و نیروهای قبایلی به حیث محافظین در آنجا مستقر شوند، تا از عامل‌های بعدی محیطی و ذات‌البینی در میان شغنانی-ها صورت گرفته نتواند. و آنانی که به طور مستقیم و یا غیرمستقیم در انتظام قیام دخالت داشتند، بدون استثنا باید به پرداخت جرمانه مکلف شده و زیر کنترول مقامات ذیصلاح حکومت اعلی بدخشان قرار گیرند" به تعقیب آن از کابل دسته ای از افراد بحیث هیأت فرستاده شده بودند که سرگروپی هیأت مذکور را یک تن از اهل هنود که شهروند افغانستان بود، بدوش داشت، تا با توزیع مبالغ هنگفت بتوانند سر دستهٔ اغتشاشیون یعنی آقسقال محرم بیک را دستگیر نموده و به حکومت مرکزی بسپارند، اما هیچگونه معلوماتی در زمینه وجود ندارد که سرنوشت شان او را به کجا کشاند. برخی‌ها معتقداند که موصوف از حکومت شوروی آنوقت خواستار پناهندگی شد و آنها نیز درخواست او را پذیرفته بودند، اما افراد دیگری به این اعتقاد اند که وی هنگام محاصره قلعهٔ برپنجهٔ شغنان که مرکز حکومت اعلی بود، توسط نظامیان دستگیر و به قتل رسیده است. امروز منابع متعدد و حتی مؤثق و بااعتبار داخلی و برون‌مرزی افغانستان به این عقیده‌اند که اسباب بروز قیام شغنان - روشان را تداوم بی‌نظمی، بی‌عدالتی وفشارهای ناهمگون اجتماعی، اقتصادی، سیاسی، عقیدتی، نژادی و محیطی‌ای بود که درزمان زمامداران آن وقت بر مردم آن مرز بوم، روا دیده شده بود. اگر چه سازماندهی قیام یادشده آنقدر هم خودجوش نبود اما باید اعتراف کرد که از اثرات، تحولات و تحرکات بیرونی هم فارغ نبوده و بدون تردید دارای اهداف سیاسی و شاید هم ایدیولوژیک را در قبال خود داشت. این ناحیهٔ بدخشان از نقطهٔ نظر موقعیت جغرافیای سیاسی خود برای کشورهای همسایه به ویژه روسیه از اهمیّت بسزایی برخوردار بود. و متناسب به آن حادثهٔ شغنان زمانی به میان می‌آید که حکومت شوراها میل داشت، روابط حسنه و همسایگی نیک را با دولت افغانستان، بدون در نظرداشت برخی از سؤ تفاهمات و عدم حساب‌گیری دقیق آن، برقرار نماید. مسایل شغنان - روشان نشان‌دهندهٔ آن بود که گویا حکومت شوروی درآن وقت انتخابی دشوار را متناسب با وضعیت آفریده شده با چالش‌های فراوان، در پیش گرفت. یکی از مسایلی که در آنوقت حکومت شوروی را در دشواری بیشتر قرار داد، موضوع تهیه و تدارک مواد غذایی، محل و مکان زیست برای قیام‌کنندگان بود که درخواست پناهندگی دایمی را از دولت شوراها می‌نمودند. زیرا در آنزمان اقلیت‌های نژادی و عقیدتی ناحیهٔ شغنان - روشان، هنوز هم در حالت دشوار اقتصادی قرار داشتند که البته این مسئله به مثابهٔ معضلهٔ بنیادی برای مدت زمان زیادی ادامه داشت. در سال۱۹۲۹، بسا از مردمان مناطق شمال افغانستان، و برخی از مردمان مناطق سرحدی، در برابر رژیم میانه‌رو و انعطاف پذیر شاه امان‌الله، دست به آشوب و اغتشاش زدند. اکنون بعد از روشن شدن اکثر مسایل سیاسی افغانستان به ویژه در سه دههٔ اخیر، به چنین نتیجه می‌رسیم که در دربار شاه امان‌الله نیز بودند افرادی که برای احراز قدرت و یا هم بخاطر تعویض رژیم به یک نظام بهتر نسبی که در آن

اندیشه های سیاسی و دموکراتیک به منصهٔ اجرا گذاشته شوند، تلاش نموده بودند. رهبری حکومت منطقوی شوراها که به گونهٔ نسبی از شاه طرفداری می‌کرد، نیز به منظور آفرینش آرامی در مناطق مذکور، جهت حمایه از حکومت امانی، به شکست مواجه شدند و چیزی را به منصهٔ اجرا گذاشته نتوانستند، که حداقل می‌توانست باعث آفرینش مناسبات حسن نیت میان افغانستان و کشورهای همسایه، گردد. حوادث شغنان در حقیقت بیان‌کنندهٔ مناسبات دوجانبه دولتین بود که در سال-۱۹۲۰، میان حکومت شوراها و دولت شاهی افغانستان برقرار شده بود. بلشویک‌ها سعی نمودند تا افراد علاقه‌مند به بینش و اندیشه‌های سوسیالیستی را در مناطق سرحدی افغانستان، تنظیم نمایند تا در آینده‌ها بتوانند از آن به حیث منابع و مراجع تکثیرکننده و گسترش‌دهندهٔ چنین اندیشه‌ها و مقاصد در امر اثربخشی به جنبش‌های چپ و دموکراتیک، نقشی را ادا کرده بتوانند. به گونهٔ مثال آفرینش حلقهٔ سیاسی و سوسیالیستی در آستان هرات و در میان افرادی که شامل حلقهٔ فعالیت‌های پان اسلامیسم شاه امان‌الله که از طریق کنفرانس آسیای مرکزی به فعالیت درآورده شده بود، نیز یکی از مسایل عمدهٔ آنزمان به شمار می‌رفت. قیام‌کنندگان شغنان- روشان، در حقیقت برنامهٔ عمومی شاه امان‌الله را مورد انتقاد قرار نمی‌دادند، بلکه آنها در برابر دستگاه ضعیف کاری آن در مناطق و مرکز، به اعتراض برخاستند. علاوه برآن، قیام‌کنندگان بخاطر اینکه شاه و به ویژه دست‌اندرکاران حکومتی‌اش در منطقه نمی‌توانند سیاست اصلاح‌طلبانهٔ او را در سراسر کشور مورد تطبیق قرار دهند، لذا جهت تطبیق عدالت اجتماعی و آفرینش آسایش در محیط نهایت محدود خود شان، دست به اقدامات و قیام عملی زدند. مسئلهٔ آخر اینکه، قیام‌کنندگان درخواست (استدعا نامهٔ) رسمی‌ای را به نمایندهٔ حکومت ستالین در جمهوری تاجیکستان شوروی وقت، با متنی پیشکش نمودند که درآن چنین آمده است: "در نتیجهٔ وارد آوردن فشارهای ناهمگون حکومت افغانستان، تشتت، دهشت و وحشت بی‌حد و حصر مامورین حکومتی، با وصف هرگونه تحمل رنج و عذاب ناشی از پالیسی‌های غیرعادلانهٔ نظام موجود در افغانستان، در مقطع زمانی‌ایکه برادران تاجیکستان ما، در شرایط صلح وآرامش زندگی بسر می‌برند، سال گذشته درخواست طویلی را به مقام جوزف ستالین ارایه نموده بودیم تا باشد همهٔ ما را در قلمرو حکومت شوراها به حیث ساکنین دایمی پذیرا شوند، تا بتوانیم از گزند و حوادث روزگار در امان بوده و از آسیب گوناگون اجتماعی، سیاسی، عقیدتی، اقتصادی، نژادی و ظلم و استبداد قومی و منطقوی، در امان باشیم. درخواست ما به مقامات صاحب صلاحیت حکومت شوراها در شهر خارق هیچگونه نتیجهٔ عملی را در اختیار ما قرار داده نتوانست. بعد از پیشکش مطالب شفاهی به حکومت که بدون نتیجه باقی ماند، باعث ژرفا و گسترش هرچه بیشتر فرآیند مبارزهٔ ما در زمینهٔ مسایل یادشده گردید. امسال بسا از بزرگان و محسن‌سفیدان ما در نتیجهٔ فشارهای متعدد و ناهمگون حکومت افغانستان، جان‌های عزیز شان را از دست داده‌اند. از همین سبب که تعداد ما به (۸۰۰۰) تن اعم از مرد، زن و اطفال می‌رسد، خانه و کاشانهٔ خود را ترک نموده و از حکومت شوراها در تاجیکستان، در خواست پناهندگی نمودیم، اما دوباره با همان پاسخ منفی روبرو شدیم. آنها حتی اظهار می‌کنند که گویا به آنها هدایت داده شده بود که بگذار نخست قیام را آغاز کنند و بعد کمک‌ها را در اختیار شان گذاشت. چون از دوستان خویش در شهر خارق، هیچگونه پاسخ مثبت در یافت نکردیم، لذا به شما دوستان شهر دوشنبه که مقام عالی این منطقه را دارنده هستید، مراجعه نمودیم چیزی مثبت را از شما به استماع نشینیم. خواهشمندیم تا مایان را از زیر یوغ اسارت آنها رها نموده و بحیث شهروندان دایمی این کشور برادر مورد پذیرش قرار داده ممنون سازید. ما فقط دو ماه قبل به این ساحهٔ کوهستانی و محل نظامی آمدیم که در آن بجز از علوفه دیگر چیزی به نام وجود نداشت، و علاوه برآن تا هنوز هیچ جوابی را نیز از مقامات صاحب صلاحیت و قوماندانی نظامی شهر دوشنبه، بدست نه آورده‌ایم. با تحریر معروضهٔ موجود به مقام شما جهت ارائه پاسخ مثبت و یا منفی در زمینه، در انتظار همکاری دوستانه و رفیقانهٔ شما بودیم و هستیم. برای همهٔ ما باید اجازه داده شود تا مانند برادران و خواهران هم‌کیش و هم‌آئین خود در این جا در تاجیکستان، در این خاک و سرزمین مشترک پیشینیان ما در صلح و صفا و صمیمیت زندگی را به سر رسانیم. قابل یادآوری می‌دانیم، آنچه را که با خود آورده بودیم و یا انتقال دادیم، همهٔ آن ختم گردیده و هیچ‌چیز دیگری را برای تغذیه خود، اهل و اولاد خود، نداریم. اکثر افراد در میان ما محسن سفیدان، آقسقال‌ها، و اطفال‌اند، که مواظبت از آنها نهایت دشوار است. از این سبب امروز سرنوشت ما به گونهٔ واقعی در دست شما

قرار داشته و به شما وابسته می‌باشد، تا استدعا نامهٔ ما را مورد تائید قرار داده و یا آنرا جواب رد دهید." ۱۳۰٤هجری- شمسی مطابق۱۹ آشوری، سال ۱۹۲۵.

طبیعتاً مظالم عبدالرحمن بر اسماعیلیان افغانستان نیز بی سابقه بوده است. در سال ۱۳۰۵ ه.ش. اسماعیلیان به دلیل استنکاف از پرداخت مالیات، توسط عبدالرحمن تحت تعقیب قرار می‌گیرند. هزاره‌های اسماعیلیِ مناطق ترکمان، پارسا و شیخ-علی (مناطقی در ولایت پروان) سرکشی می‌کنند و با حاکم محلی خود درگیر می‌شوند و او را زندانی می‌کنند. در سال ۱۳۰٦-ه.ش. مناطق که اسماعیلی نشین بودند، توسط دولت سرکوب و عمداً از جایی به جایی کوچ داده می‌شوند. این مناطق عمدتاً در ولایت بدخشان بوده است (مثل رستاق، شغنان، روشان، حضرت امام و...). اسماعیلیان، یا به تعبیر ملا فیض محمد کاتب هزاره، «هزاره‌های آغاخان محلاتی مشرب»، از مناطق شیخ‌علی و تاله‌وبرفک در سال ۱۳۰۷ه.ش. به تمرّد از حکومت پرداختند و در پی آن، حکومت به سرکوب آنان می‌پردازد و در این سرکوب، غیر اسماعیلیان منطقه نیز به کمک نیروهای دولتیِ اعزام شده از کابل بر می‌خیزند. پس از مدتی در همین سال درگیری شدید دیگری بین نیروهای دولتی و اسماعیلیان از طوایف «کرم‌علی»، «علی‌جم» و «نیک پی»(از هزاره‌های شیخ‌علی) اتفاق می‌افتد. در ادامه جنگ‌های شدید، سرانجام هزاره‌های اسماعیلی به سنگلاخ ها و مغاره های کوه‌ها پناه می‌برند و عبدالرحمن دستور می‌دهد که جنگجویان دولتی همه اموال ایشان را تملک کنند و اسیران را به کابل بفرستند. دو درگیری شدید دیگر نیز در همان سال بین اسماعیلیان شیخ‌علی و نیروهای اعزامی دولتی از کابل پیش می‌آید و در نتیجه، حکومت عده‌ای از هزاره‌های اسماعیلی را از شیخ‌علی به فیض‌آباد بدخشان، چندین خانواده را به دره نعلبک دوآب و تعدادی ازخانوده‌های اهل ترمیشی را به بلخ و مزارشریف تبعید می‌کند و عده‌ای هم به کوه‌ها پناه می‌برند. برخی از اسماعیلیان شیخ‌علی نیز به گرشک و لهوگرد درهرات تبعید می‌شوند و تعدادی هم درکارگاه‌های پرده‌بافی، کرباس‌بافی، کارخانه های چرم‌گری و حکاکی به حیث برده و غلام به کار گمارده می‌شوند. در سال ۱۳۰۸ ه.ش. نیز بین نیروهای دولتی و اسماعیلیان هزاره شیخ‌علی درگیری پیش می‌آید که در اثر آن، اسماعیلیان به شدت سرکوب می‌شوند وبه افسران دستورداده می‌شود که، اموال، حیوانات، زنان و دختران ایشان را به تملک گیرند. اما این خودسری افسران ظاهراً مورد پسند عبدالرحمن واقع نمی‌شود و دستور به بازگرداندن اموال و زنان و دختران اسماعیلیان می‌دهد. اسماعیلیان که دیگر رمقی برای مقابله با دولت نداشتند، با هر وسیله‌ای می خواستند حکومت را از خود راضی کنند؛ به همین جهت، اموالی را که افسران و نظامیان از آن‌ها به تاراج برده بودند، حتی پس از دستور عبدالرحمن به بازگشت آن، به حکومت و شاه بخشیدند تا شاید باعث دل‌نرمی حضرت والا نسبت به خودشان شوند، این همه مظالمات و حق تلفی‌ها سبب گردید که اسماعیلیان افغانستان نه تنها نتوانستند اصول طریقه شان را علنی و آشکارو بلکه انواعافسانه ها و شایعات را به ایشان نسبت داده شده است.

اصطلاحات واژگانی اسماعیلیسم در آثار ناصر خسرو: ناصر خسرو در جامع الحکمتین در باره این سه حد، به تفصیل سخن گفته است و معتقد است که هفت نور ازلی عبارتند از : ابداع، جوهر عقل، مجموع عقل(عقل، عاقل، معقول)، نفس، جدّ، فتح خیال، و سپس می گوید که : اندر ظاهر شریعت مرین سه حد را نام" جبرئیل، میکائیل و اسرافیل است و ... (ص109)، او سپس درص، 138، این کتاب می کوید که فرشته، روح مجرّد است و ایجاد او به ابداع بوده است. از عقل و نفس و جدّ و فتح و خیال که نام های آن اندر ظاهر کتاب و شریعت، قلم، لوح، اسرافیل، میکائیل و جبرویل است. و موجودات ابداعی را دو اصل است: از عقل و نفس. و از آن سه فرعست. جدّ وفتح و خیال. او سپس در در ص. ۱۵۵-۱۵٤، سلسله مراتب اسماعیلیه را بر می شمارد و می گوید که " رسول فرعست مرو را واصلست مر وصی را — وصی فرعست مر رسول را و اصل است مر امام را ... " و به ترتیب ... حجت — داعیو اهل دعوت اسماعیلیه- سپس می فرافزاید که : " و دیگر جانب اصل: عقل برابر رسول فرعست مر او را واصلست مر وصی را و نفس را. و نفس فرعست مر عقل را واصلست مر امام را و جدّ را.

جدّ = معادن، فتح = نبات، خیال = حیوان

سپس به تشریح این سه حدّ روحانی در عالم علوی می پردازد و می گوید که هر یک از این سه حدّ فائده می پذیرند، از آن حدّ که برتر از اوست و در عالم جسمانی فائده برسانند بدان حدّ که فرود اوست. به عبارت دیگر، جدّ قوت

امر را بپذیرد از نفس و آن را برساند به فتح، فتح به خیال و یال به ناطق که در عالم جسمانی همان منزلتی را دارد که عقل در عالم روحانی و ناطق به وصی که وصی در عالم جسمانی همان منزلتی را دارد که در (عالم علوی مرتبه نفس است و وصی به امام و... تنها با درک مطالب فوق است که می توانیم این سه اصطلاح را در دیوان ناصر بشناسیم او می گوید:

امام زمان وارث مصطفی
که یزدانش یارست و خلقتش عیال
زجد چون بدو جد پیوسته بود
به رحمت مرا بهره داد از خیال

و نیز در مورد مستنصر آورده است:

جوهر عقل زیر گفته اوست
گر کسی یافت مر خرد را کان
فتح را نام اوست فتح بزرگ
به مثالش خیال بسته میان

و نیز در مورد این سه اصطلاح که مطابقند با داعی - مأذون و مکاسر(نقیب)رجوع کنید به ص.۲۳۱تاریخ و عقاید اسماعیلیه دکتر دفتری ... . همان گونه که دیدیم ناصر همانند دیگر اسماعیلیان از فرقه خود به نام "دعوت" یاد کرد. و هرگز نام آنان که به اسماعیلیه معروفند، نیاورده است. حتّی در آثارش نیز بارها از واژه "دعوت"بجای اسماعیلیه استفاده کرده است: "خداوند علم تأویل وصی رسول الله است و مدّققان دعوت استخراجی کرده اند از این سه نام؛ یکی علّی و دیگر حق و سه دیگر وصي نیز:"واصلست مر اهل دعوت را" این راز را درست کسی داند که دل به علم دعوت مشحونیست. از اصطلاحات دیگر این فرقه واژه "یاران"است که مکرّر به کار رفته است و منظور خلفای راشدین مي باشد، البته همان گونه که دیدیم در جامع الحکمتین ص. ٦١- ٦٠ می نویسد که خبرست از رسول - علیه السلام - که روزی با یاران نشسته بود....و معلوم است که در آثار نثرش اصحاب پیامبر را "یاران" نامیده است ولی در شعر، تنها خلفای راشدین را می گوید:

ای آنکه چهار یار گوئی
من با تو بدین خلاف نارم
شش بود رسول نیز مرسل
بندیش نکو در اعتذارم
از پنج چو بهتر ست ششم
بهتر زسه باشد این چهارم

و نیز می گوید:

چه گویم کسی را که ابلیس گمره
کشیده ست از راه یک سو فسارش ؟
بگویم چو گوید "چهارند یاران"
بیا هنجم از مغز تیره بخارش

جفت از واژه های دیگر که در اصول اعتقادی و تبیین مسائل فکری از آن زیاد استفاده کرده است، واژه "جفت" است. او معتقد است که هرچه درعالم علوی است مشابهی در عالم سفلی دارد؛ وارد شدن در این مورد نیاز به مقایسه و رجوع به ادیان و اساطیر قبل از اسلام، مانند "زروانیسم" یا "میترائیسم" و نیز بررسی مبانی اعتقادی زرتشت دارد که بحثی مفصّل است و جای آن اینجا نیست.

هر آن چیزی که در آفاق موجود است هستی را
در انفس مثل آن بنهاده ایزد سر به سر بر خوان

"پس گفت که از هر چیزی دو جفت آفریدم یعنی که پیامبری از آن چیزهاست که او با وصایت جفت است مگر ایشان یاد کنند و بدانند که چون همه چیزها جفت است پیمبری نیز جفت است و تنزیل با تأویل جفت است. (۷) بر اساس همین اعتقاد بود که ناصر جفت هر چیزی را در عالم علوی در عالم جسمانی هم مثال مي زند. در قسمت اصطلاحات بخش جدّ و فتح و خیال به خوبی این اندیشه را می توان شناخت. در شعرش نیز :

مادر تو خاک و آسمان پدر تست
در تن خاکی نهفته جان سمائی
نیک بیندیش تا همی که کند جفت
با سبک باقی این گران فنائی
جفت چرا کردشان به حکمت و صنعت
چون به میانشان فگند خواست جدائی ؟

او در شعری با مطلع:

امّهات و نبات با حیوان
بیخ و شاخند و بارشان انسان

به خوبی در مورد "جفت" توضیح داده است. آنچه مهم است، این است که اسماعیلیان در علم کلام هر مبحثی را با بینشی خاص مطرح کرده اند؛ یکی همین واژه "جفت" است:

آنکه معقول هست چون بهمان
وین که محسوس نام اوست فلان
جفت ها را زطاق بشناسی
به غلط نوفتی در ین و دران
جفت را جفت و طاق دان زنخست
با صفت جفت و بی صفت به عیان
حدّ و محدود جفت یکدیگرند
نیست با هست چون مکین و مکان
عقل و معقول هر دوان جفتند
همگان جفت کرده سبحان
طاق با جفت هر دوان مقهور
زانکه توحید نیست ز یر بیان
چون بدانی حدود جفتی ها
برتر آئی ز پایه حیوان

مي بینیم که ناصرخسرو در این اشعار از معنای رایج "جفت" و کاربرد آن مانند دیگر مواردی که در ص. ۸ ب. ۱۰(خرد با جان جفت است)، ص. ۱۰ب. ۱۵(جان با جسم جفت است)، ص. ۳۰۰ب. ۱۱(جان با شخص (وجود و تن) جفت است و نیز، ص. ٤٢٦ب. ۱۹آورده، استفاده نکرده است. شرط گذاشتن از مرحله حیوانی، دانستن "حدود جفتیها"ست و می دانیم که در بینش ناصر؛ گاه حد و شش حد و ... وجود دارند و همان گونه که دیدیم از نظراو در مجموع "عقل"که یکی از"هفت نور ازلی"است، "عقل و معقول"قرار دارند. پس عقل و معقول وقتی جفت شدند در واقع ما با یک بینش خاص یک نوع تفسیر و تأویل خاص از پدیده های جهان روبه روئیم. به هر حال برای درک بهتر این واژه ها باید همه قصیده ۱۱۱خوانده شود.تا اینجای کار، با فضای حاکم بر شعر ناصر آشنا شدیم. حالا می توانیم با اطمینان بگوییم که با شاعری سرو کار داریم که همه چیز را "دینی"و از دریچه دین نگاه می کند. برای روشن شدن مطلب، ما یک موضوع به ظاهر

ساده را در تمامی دیوان او پی می گیریم تا بتوانیم او را بهتر بشناسیم و آن واژه "خط" است. ممکن است به نگارنده ایراد بگیرند که این اصطلاحات ممکن است خاصّ ناصرخسرو باشد و نه دیگر اسماعیلیان؛ باید بگویم که حق با ایراد گیرنده است چرا که ما تا آن زمانی که همه آثار فارسی اسماعیلیه و از جمله ناصرخسرو را برگه نویسی نکرده ایم نمی توانیم در مورد واژه ای مانند "یاران" با قاطعیّت سخن بگوئیم. مثلاً ناصرخسرو واژه دیگری را با نام "ناصبی" بارها به کار برده است که البته می دانیم این واژه نه خاصّ اسماعیلیان است بلکه دیگر فرق اسلامی و بویژه شیعیان در برابر کلمه "رافضی"، اهل تسنّن را "ناصبی" می گفتند و در بسیاری از کتب گذشته مانند دبستان المذاهب، ج. ۱، ص. ۲٤٥به بعد، یک فصل بلند درباره ناصبیان آورده است. ولی این را هم می دانیم که در شعر فارسی هیچ شاعری به اندازه ناصر این واژه را بکار نبرده است. پس"ناصبی" را می توان جزو اصطلاحات ناصر خسرو نیز، بنامیم و به این ترتیب این واژه را هم یکی از اصطلاحات اسماعیلیان . البته دراین مورد و موارد دیگر باید یکی از کلیدهای اصلی ما که اسماعیلیان بدان توجه خاص داشته اند، بدون شک، «نهج البلاغه»باشد. چرا که آنان کلام حضرت علی(ع) را اصل می دانند. مثلاً اعتقاد به باطن قرآن که باعث شد آن را "باطنیّه"هم بنامند، در واقع نوعی برداشتی است که آنان از کلام علی(ع) داشته اند چرا که آن حضرت بارها در این باره سخن گفته است. مثلاً امام علی(ع) می فرماید که:قرآن ظاهره أنیق و باطنه عمیق لا یفني عجائبه و لا ینقصي غرائبه."پس اعتقاد به ظاهر و باطن قرآن می تواند جزو اصطلاحات خاصّ اسماعیلیه باشد (هرچند بسیاری از فرق دیگر اسلامی نیز به باطن و تأویل قرآن اعتقاد داشتند.) به هرحال یکی از آن واژه هایی که ناصر بیش از شاعران دیگر به کار برده است و جزو واژگان خاصّ او و در حدّ مشخّصه سبکی او قرار می گیرد (مانند واژه یاران و ناصبی)، واژه "خط"است. برای آشنایی بیشتر خواننده، این واژه را در کلّ دیوان تحلیل می کنیم :ناصرخسرو همه مظاهر آفرینش و نیز حواس و نیروهای درونی آدمی را از جمله چشم و گوش و هوش و عقل و خاطر را "خط خداوند" می داند. او وجود آدمی را خط خدا و عالم را از زبان خدا می داند، پس هر چه در این جهان هست و نشانه ای از اوست خط و نوشته خداست.

زین فلک بیرون تو کی دانی که چیست ؟
کاین حصاری بس بلند و بی در است
قول این و آن درین ناید بکار
قول قول کردگار اکبر است
قول ایزد بشنو و خطش ببین
قول و خط من ترا خود از بر است
همچنان کز قول ما قولش بهست
خط او از خط ما نیکوتر است
چشم و گوش خلق بی شرح رسول
از خط و از قول او کور و کر است
قول او را نیست جز عالم زبان
خط او را شخص مردم دفتر است
خط او بر دفتر تن های ما
چشم و گوش و هوش و عقل و خاطر است

اگر می خواهی منظر مبارک حیدر را ببینی به سوی مستنصر بشتاب تا او آن خط را به تو بیاموزاند. او همچنین عمل انسان را، خط خدا و جان را، نامه خدا می داند.

ترا جانت نامه ست و کردار خط
به جان بر مکن جز به نیکی رقم

گوهر و نبات و حیوان نیز، سه خط مسطّر خداوندی هستند:

از گوهر و از نبات و حیوان
بر خاک ببین سه خط مسطر

می گوید که من خط الهی را از مستنصر آموخته ام و در تمامی کتابهایم این خط را می توانی ببینی:

وانگاه مرا بنمود این خط الهی
مسطور بر این جوهر و مجموع و مکسر
اقول مرا گر نبود باورت، این قول
اندر کتبم یک یک بنگر تو و بشمر

او می گوید که پیغام فلک را می داند چون می تواند خط رحمان را که بر خاک نوشته است بخواند. ناصرخسرو همه مواردی را که تاکنون از دیوان اشعارش آوردیم در کتاب معروف خود؛ یعنی زادالمسافرین در قول هفدهم از ص. ۱۹۷به بعد، کامل آورده است. او در این صفحات "بیان نوشته های آفریدگار اندر جسد ما که کدامست (ص. ۲۰۲)و نیز "دلیل بر اینکه نوشته خدای آفرینش عالم است (ص. ۲۰۷)، نوشته های خدا را به لطیف چون نفس و کثیف چون جسم و .. تفسیر می کند (ص. ۲۱۱)او بارها و بارها از "خط الهی" در این فصل و نیز کتابهای دیگرش سخن گفته است. اما درقصیده۹٦ دیوان اشعارش (ص. ۲۰۸) درباره خط خدا حقّ سخن را ادا کرده است و مطلب را به اوج رسانیده است. مطلع آن قصیده، این است:

ای آنکه جز طرب نه همی بینمت طلب
گر مردمی ستور مشو، مردمی طلب

این خط را تنها حضرت علی(ع) می تواند بخواند و "یاران" برای خواندن آن کورند (منظور از یاران، سه خلیفه هستند).

با علی یاران بودند، بلی پیرو لیک
به میان دوسخن گستر فرقست کثیر
... جز که حیدر همگان از خط مسطور
به بصرهای پر از نور بماندند ضریر

شاعر ما در قصیده ۱۵۳ دیوان و با مطلع:

ای به خور مشغول دایم چون نبات
چیست نزد تو خبر زین دایرات؟

می گوید که اگر در لوح محفوظ بنگری خط خدای را از کاینات و فاسدات می دانی و می یابی. خطی که قلمش درختان و دواتش دریاست:

بنگر اندر لوح محفوظ، ای پسر
خطهاش از کاینات و فاسدات
جز درختان نیست این خط را قلم
نیست این خط را جز از دریا دوات

سپس در شعری می گوید که تا خط خدای را نخوانی هیچ نمی دانی:

غرّه چه شوی به دانش خویش؟
چون خط خدای بر نخوانی؟

او از خط فرشتگان نیز در ص. ٤٦٨ ابیات ۷ تا ۱۰ سخن رانده است و سپس به شرح نامه ای می پردازد که خداوند سوی ما بندگان نوشته است (٤٦٨ ابیات ٢٤-۱۲) ، و سرانجام اینکه، ای بنده تو خود قلم کردگار حق هستی:

تو خود قلم کردگار حقی
احسنت و رهی هوشیار خامه

قول تو خط تست مر خرد را
سامه کن و بیرون مشو ز سامه

ناصرعلاوه بر اینها، از خط معمّا ص. ب۲٤ و نیز خط پرگار ۱۸ب ۱۵/ ص.۱۷۷ب۱/ ص.۲۸٤ ب.۱٦/ و نیز، از خط دبیری ص.٤۳ ب.۲۳/ خط طاعت ص.٤۹ ب.۱۵/ و نیز ص.۱۹۹ ب.۱۱/خط قید علوم ص. ۱٤۳ ب.۷ و نیز ۵۳۹ ب.۲ و۳ و۱٤۳ ب. ۲۳ درباره خط خاصی که به یهودیان انتساب می دهد و آن سندی است که جعلی بودن آن را استاد محقّق در تحلیل اشعار، روشن ساخته است / و نیز از خط بدی ص. ۱۷۸ ب.۱٤ سخن گفته است، مواردی که غیر از خط خداست.

نظام آفرینش شعری ناصر خسرو:شعرهای ناصرخسرو در سبک خراسانی سروده شده است، سبکی که شاعران بزرگی مانند رودکی، عنصری و مسعود سعد سلمان به آن شیوه شعر سروده‌اند. البته، شعر او روانی و انسجام شعر عنصری و مسعود سعد سلمان را ندارد، چرا که او بیش از آن که شاعر باشد، اندیشمندی است که باورهای خود را در چهارچوب شعر ریخته است. شاید او را بتوانیم نخستین اندیشمندی بدانیم که باورهای دینی، اجتماعی و سیاسی خود را به زبان شعر بیان کرده است. در دیوان او سوای ستایش بزرگان دین و خلیفه‌های فاطمی از ستایش دیگران، وصف معشوق و دلبستگی‌های زندگی چیزی نمی‌بینیم و حتی وصف طبیعت نیز بسیار اندک است. هر چه هست پند و اندرز و روشنگری است. گاهی نیز دانش‌های زمان خود از فلسفه، پزشکی، اخترشناسی و شگفتی‌های آفرینش را در قصیده‌های خود جای می‌دهد تا از این راه خواننده را به فکر کردن وا دارد و باورهای خود را اثبات کند. ناصرخسرو شعرهای خود را در قالب قصیده گفته و از غزل گریزان است. او بارها از غزل‌سرایان روزگار خود انتقاد کرده است، چرا که بر این باور بود در زمانی که مفهوم عرفانی عشق از درون تهی می‌شود و آن‌جا که دل و عشق را با سیم و زر معامله می‌کنند، چه جای آن است که عاشق رنج و سختی دوری را تحمل کند:

جز سخن من ز دل عاقلان
مشکل و مبهم را نارد زوال
خیره نکرده‌ست دلم را چنین
نه غم هجران و نه شوق وصال
نظم نگیرد به دلم در غزل
راه نگیرد به دلم در غزال
از چو منی صید نیابد هوا
زشت بود شیر، شکار شگال
نیست هوا را به دلم در، مقر
نیست مرا نیز به گردش، مجال

او به همان اندازه که ستایش امیران و فرمان‌روایان را نادرست می‌داند، غزل‌سرایی برای معشوقان و دلبران را نیز بیهوده می‌داند. بی‌گمان او شیفته‌ی خردورزی است و شعری را می‌پسندد که شنونده را به فکر کردن وادارد. از این روست که چنین می‌گوید:

اگر شاعری را تو پیشه گرفتی
یکی نیز بگرفت خنیا گری را
تو برپایی آن‌جا که مطرب نشیند
سزد گر ببری زبان جری را
صفت چند گویی به شمشاد و لاله
رخ چون مه و زلفک عنبری را

به علم وبه گوهرکنی مدحت آن را
که مایه‌ست مرجهل وبد گوهری را
به نظم اندر آری دروغی طمع را
دروغست سرمایه مر کافری را
پسنده‌ست با زهد عمار و بو ذر
کند مدح محمود مر عنصری را
من آنم که در پای خوکان نریزم
مر این قیمتی در لفظ دری را

او ستایش را ویژه‌ی خداوند، پیامبران و امامان می‌داند و در این راه شعرهایی نکو سروده است. او در قصیده‌ای نام همه‌ی پیامبرانی را که در قرآن آمده است، می‌آورد و از رویارویی آنان به فرمان‌روایان ستمگر سخن می‌گوید. در قصیده‌ای دیگر از عشق خود به قرآن و پیامبر اسلام چنین می‌گوید:

گزینم قرآنست و دین محمد همین بود ازیرا گزین محمد
یقینم که من هردوان را بوَرزم یقینم شود چون یقین محمد
کلید بهشت و دلیل نعیمم حصار حصین چیست ؟ دین محمد

ناصرخسرو بر این باور است که جوانمردی و بزرگی را پس از پیامبر اکرم(ص) تنها باید از علی و فرزندانش آموخت:

یافت احمد به چهل سال مکانی که نیافت
به نود سال براهیم از آن عرش عشیر
علی آن یافت ز تشریف که زو روز غدیر
شد چو خورشید درخشنده در آفاق شهیر
گر به نزد تو به پیری‌ست بزرگی، سوی من
جز علی نیست بنایت نه حکیم و نه کبیر

با این همه ناصرخسرو شعرهایی در ستایش المستنصربالله، خلیفه‌ی فاطمی، دارد که از نقطه ضعف‌های او به شمار می‌آید. ناصرخسرو او را جانشین پیامبر معرفی می‌کند و می‌گوید:

میراث رسول است به فرزندش ازاوعلم زین قول که او گفت شما جمله کجایید
فرزند رسول است، خداوند حکیمان امروز شما بی خردان و ضعفایید

از دیگر ویژگی‌های شعرهای ناصرخسرو، فراخواندن مردم به خودشناسی است که در کتاب روشنایی نامه بسیار به آن پرداخته است. او خودشناسی را نخستین گام در راه شناخت جهان هستی می‌داند و می‌گوید:

بدان خودرا که گرخود را بدانی
زخود هم نیک و هم بد را بدانی
شناسای وجود خویشتن شو
پس آن‌گه سرفراز انجمن شو
چو خود دانی همه دانسته باشی
چو دانستی ز هر بد رسته باشی
ندانی قدر خود زیرا چنینی
خدا بینی اگر خود را ببینی
تفکر کن ببین تا از کجایی

درین زندان چنین بهر چرایی

ناصرخسرو بنیاد جهان را بر عدل می‌داند و بر این باور است که با خردورزی می‌توان داد را از ستم باز شناخت:

راست آن است ره دین که پسند خرد است
که خرد اهل زمین را ز خداوند عطاست

عدل بنیاد جهان است بیندیش که عدل جز به حکم خرد از جور به حکم که جداست او بر ستمکاران می‌تازد و آنان را از گرگ درنده بدتر می‌داند:

گرگ درنده گرچه کشتنی است
بهتر از مردم ستمکار است
از بد گرگ رستن آسان است
وز ستمکار سخت دشواراست

سپس همگان را این گونه از ستمکاری باز می‌دارد:

چون تیغ به دست آری مردم نتوان کشت — نزدیک خدواند بدی نیست فرامشت
این تیغ نه از بهر ستمکاران کردند — انگورنه از بهر نبید است به چرخشت
عیسی به رهی دید یکی کشته فتاده — حیران شد و بگرفت به دندان سرانگشت
گفتا که که را کشتی تا کشته شدی زار — تا باز کجا کشته شود آن که تو را کشت
انگشت مکن رنجه به در کوفتن کس — تا کس نکند رنجه به در کوفتنت مشت

او مردمان را از همکاری با ستمگران و مردمان پست نیز باز می‌دارد:

مکن با ناکسان زنهار یاری — مکن با جان خود زنهار خواری
بپرهیز ای برادر از لئیمان — بنا کن خانه در کوی حکیمان

و این گونه بر دانشمندانی که دانش خود را در راه پایداری حکومت خودکامگان به کار می‌گیرند، می‌تازد:

علما را که همی علم فروشند ببین
به ربایش چوعقاب وبه حریصی چو گراز
هریکی همچو نهنگی وز بس جهل و طمع
دهن علم فراز و دهن رشوت باز

کوتاه سخن آن که ناصرخسرو در شعرهای خود مردم را به خردورزی فرامی‌خواند و از ستم‌کاری و یاری رساندن به ستمکاران باز می‌دارد. او از مردم می‌خواهد راه پیامبر و اهل بیت او را بپیمایند که سرچشمه‌ی دانش و آگاهی و چراغ راه آدمی هستند. او خود در این راه گام بر می‌داشته و در این راه سختی‌های فراوانی را به جان چشیده است. او نمونه‌ی آدم‌هایی است که در راه باورهای خود از سختی‌ها نمی‌هراسند و می کوشند مردمان را نیز به راه درست رهنمون باشند.

سفرنامه‌ناصرخسرو:سفرنامه‌ی ناصرخسرو گزارشی از یک سفر هفت ساله است که در ششم جمادی الاخر سال ٤٣٧ قمری(اول فروردین٤١٥ یزگردی) از مرو آغاز شد و در جمادی الآخر سال ٤٤٤قمری(اول فروردین ٤١٦ یزگردی) با بازگشت به بلخ پایان پذیرفت. او از مرو به سرخس، نیشابور، جوین، بسطام، دامغان، سمنان، ری، قوهه و قزوین می‌رود و از راه بیل، قپان، خرزویل و خندان به شمیران می‌رسد. از آن‌جا به سراب و سعیدآباد می‌رود و به تبریز می رسد. سپس از راه مرند، خوی، برکری، وان، وسطان، اخلاط، بطلیس، قلعه‌ی قف انظر، جایگاه مسجد اویس قرنی، ارزن، میافارقین، به آمد در دیار بکر(در ترکیه‌ی امروزی) وارد می‌شود. از آن‌جا با گذشتن از شهرهای شام (سوریه) از جمله حلب به بیروت، صیدا،

صور و عکا (در لبنان امروزی) می‌رود. سپس از راه حیفا به بیت المقدس می‌رسد. ناصرخسرو از قدس به مکه و مدینه می‌رود و از راه شام به قدس باز می‌گردد و راه مصر را در پیش می‌گیرد. او از قاهره، اسکندریه و قیروان بازدید می‌کند و از راه دریا به زیارت مکه و مدینه می‌رود. سپس از همان راه باز می‌گردد و از راه آبی نیل با کشتی به اسیوط، اخیم، قوص و آسوان در (مصر) می‌رود. او از برخی شهرهای سودان بازدید می‌کند و از راه دریای سرخ به جده و مکه می‌رود و شش‌ماه را در کنار خانه‌ی خدا می‌ماند. از مکه به سوی لحاسا و سپس بصره می‌رود و به عبادان (آبادان) می‌رسد. آن‌گاه به بندر مهروبان می‌رود و از آن‌جا به ارجان(در نزدیکی بهبهان) می‌رسد و به لردغان، خان‌لنجان و اصفهان وارد می‌شود. سپس از نایین، طبس، قاین می گذرد تا در پایان سفر به بلخ برسد. دستاورد این سفر هفت ساله‌ی سه‌هزار فرسنگ برای ناصرخسرو رشد فکری و برای ما یاداشت‌های ارزنده‌ای است که او از دیده‌ها و شنیده‌های روزانه‌اش برداشته است. یاداشت های او بسیار روشن، دقیق، به دور از گزافه‌گویی و عبارت‌پردازی است که آن‌ها را پس از بازگشت به خوبی تنظیم کرده و به صورت کتابی درآورده است. با خواندن این سفرنامه با دنیای اسلام در نیمه‌ی نخست سده ی پنجم هجری آشنا می‌شویم و از آداب و فرهنگ مردمان و شکوفایی شهرهای اسلامی در آن زمان آگاه می شویم. سرزمین‌هایی که ناصرخسرو از آن‌ها گذشته، بخشی زیر نفوذ سلجوقیان بوده است و بخشی را فرمان روایان محلی اداره می‌کردند. بر مصر و شام و حجاز نیز خلیفه‌های فاطمی فرمان می‌راندند. اما توصیف این سرزمین‌ها در سفرنامه‌ی ناصرخسرو چندان متفاوت نیست و در همه جا از آبادی‌ها و ویرانی‌ها یکسان سخن گفته است. او در همه جا از امنیت و آرامش شهرها ستایش می‌کند، اما از ناآرامی راه‌های فارس و تاخت و تاز عرب‌ها در میان مکه و مدینه نیز می‌گوید. ناصرخسرو دیده‌ها و شنیده‌های خود را به‌خوبی بازگو کرده است و به نقاشی می‌ماند که دیده های خود را به رنگ واژگان به تصویر کشیده است. هر بخش از سفرنامه‌ی او که به توصیف یک جایگاه جغرافیایی مربوط است، به عکسی می‌ماند که عکاسی هنرمند از آن جایگاه گرفته است. برای نمونه به وصفی که او از شهر اصفهان نوشته است، توجه کنید:

" شهری است بر هامون نهاده، آب و هوایی خوش دارد و هر جا که ده گز چاه فرو برند، آبی سرد و خوش بیرون آید. و شهر دیواری حصین دارد و دروازه‌ها و جنگ‌گاه‌ها ساخته و بر همه بارو و کنگره ساخته. و در شهر جوی‌های آب روان و بناهای نیکو و مرتفع. و در میان شهر مسجد آدینه بزرگ و نیکو. و باروی شهر را گفتند سه فرسنگ و نیم است و اندرون شهر همه آبادان، که هیچ از وی خراب ندیدم، و بازارهای بسیار، و بازاری دیدم از آن صرافان که اندر او دویست مرد صراف بود و هر بازاری را دربندی و دروازه‌ای و همه‌ی محله‌ها و کوچه‌ها را همچنین دربندها و دروازه‌های محکم و کاروانسراهای پاکیزه بود. و کوچه‌ای بود که آن را کوطراز می‌گفتند و در آن کوچه پنجاه کاروانسرای نیکو و در هر یک بیاعان و حجره‌داران بسیار نشسته. و این کاروان که ما با ایشان همراه بودیم یک هزار و سی‌صد خروار بار داشتند که در آن شهر رفتیم، هیچ بازدید نیامد که چگونه فرود آمدند که هیچ جا تنگی نبود و تعذر مقام و علوفه."

از نوشته‌های ناصرخسرو به‌خوبی می‌توان به وضعیت کشاورزی، نوع محصول‌ها، چگونگی آبیاری، صنعت، دانشمندان و بزرگان، استحکامات، چگونگی اداره‌ی شهر، ساختمان‌های مهم، زیارتگاه‌ها، روابط بازرگانی، آیین‌ها و باورهای مردمان، رویدادهای مهم تاریخی و بسیاری از ویژگی‌های مردمان و سرزمین‌های اسلام در آن دوران پی برد. در ادامه به نمونه‌هایی اشاره می شود:

جامع الحکمتین:جامع الحکمتین، کتابی در حکمت اسماعیلی به فارسی تألیف ناصرخسرو قبادیانی. این کتاب، در پاسخ به پرسشهای ابوالهیثم جرجانی که آنها را در قالب قصیده ای مطرح کرده بود، نگاشته شده است. این مقاله مشتمل است بر دو بخش: گزارشِ قصیده جرجانی و مطالب آن.

جرجانی و قصیدة او:ابوالهیثم احمدبن حسن: جرجانی (قرن چهارم)، یکی از شخصیتهای ناشناخته در تاریخ فلسفة ایرانی . اسماعیلی است که در باره وی فقط گزارش مختصری از بیهقی (ص. ۱۳۲) در دست است. بیهقی او را در زمرة عوام حکما، یعنی فیلسوفان ظاهرگرا، طبقه بندی کرده اما کوربن (رجوع کنید به د. ایرانیکا، «ابوالهیثم احمدبن حسن جرجانی») او را فیلسوفی اسماعیلی و باطنی مذهب و بنابراین، نظر بیهقی را اشتباه دانسته است. ناصرخسرو (ص. ۲۱۷) از ابوالهیثم جرجانی به عنوان یکی از «متعلقان و محبّان فرزندان رسول اکرم صلی الله علیه و آله و سلم" سخن گفته است. در قصیده ۸۹بیتی ابوالهیثم جرجانی (محمد بن سرخ نیشابوری، مقدمه معین، ص. ۱)، ۹۱ پرسش فلسفی، منطقی، طبیعی، نحوی، دینی و تأویلی مطرح شده است (ناصرخسرو، ص. ۳۱٤). ناصرخسرو در جامع الحکمتین (ص. ۳۱۳) تصریح کرده که فقط به ۸۲بیت از آن دسترسی داشته است. بنا بر گزارش شاگرد ابوالهیثم، محمدبن سرخ یا محمدسرخ/سرخ نیشابوری (قرن چهارم و پنجم؛ ص. ۲)، ابوالهیثم قبل از پاسخگویی بدان پرسشها، درگذشته است. محمد بن سرخ نیز که از اندیشمندان اسماعیلی بوده (رجوع کنید به محمد بن سرخ نیشابوری، مقدمه معین، ص. ۷-٦)، پس از وفات استادش به درخواست جمعی از دوستانش در شرح آن قصیده و پاسخ به آن رساله ای نگاشته و در آن به ۷٦ پرسش، پاسخ داده و در پایان یادآوری کرده که آنچه وی نگاشته مطابق آن چیزهایی است که از استادش شنیده یا در آثار حکما خوانده و او چیزی از خود ننوشته است (محمد بن سرخ نیشابوری، ص. ۲، ۱۰۹). در عین حال وی در نقل اقوال و آرای حکما مشخصاً از کسی نام نبرده مگر در چند مورد که نام ارسطو، شیخ یونانی (افلوطین)، جالینوس و محمد زکریا رازی را آورده است. (رجوع کنید به همان، ص. ۲۳، ۳۰، ۳۲، ۵۲-۵۰). شرح محمد بن سرخ با عنوان شرح قصیده فارسی خواجه ابوالهیثم احمدبن حسن جرجانی توسط هانری کوربن و محمد معین همراه با مقدمه هایی به فارسی و فرانسه در تهران ۱۳۳٤ ش. تصحیح و چاپ شده است. از مقایسه جامع الحکمتین با شرح محمدبن سرخ نیشابوری بر قصیده ابوالهیثم جرجانی، دانسته می شود که هر چند نویسندگان این دو شرح در اصول اسماعیلی با هم موافق اند، در فروع اختلافات آشکاری دارند. همچنین ناصرخسرو مطالب را مشروح تر و مفصّل تر بیان کرده، اما چون محمد بن سرخ شاگرد ابوالهیثم بوده شرح و توضیح او به مذاق ابوالهیثم نزدیک تر است. علاوه بر اینها، به اصالت روایت محمد بن سرخ از قصیده مذکور، اطمینان بیشتری می توان داشت زیرا اگرچه فقط مشتمل بر ۷٦ بیت از آن قصیده است، آنها را مستقیماً از سراینده آن شنیده و ضبط کرده، چنانکه هفت بیت در شرح او آمده است که در جامع الحکمتین نیست. گاهی اختلاف در دو روایت سبب گردیده در اصل موضوع و شرح، اختلاف بسیاری پدید آید. به نظر می رسد ناصرخسرو شرح محمد بن سرخ بر قصیده جرجانی را ندیده بوده یا اگر از وجود آن اطلاعی داشته است، برای او چندان قابل اعتنا نبوده که کمترین اشاره ای در جامع الحکمتین بدان نکرده است (رجوع کنید به محمد بن سرخ نیشابوری، مقدمه معین، ص. ۸، ۱۰.۱۱؛ ناصرخسرو، ص. ۳۳۳.۳٤٤).

شرح ناصرخسرو بر قصیده جرجانی:بنا بر قرائن، ناصرخسرو هنگام اقامتش در یمگان (در منطقه علیای سیحون (دره کوکچه فعلی در استان بدخشان افغانستان) نزد دوست و حامی اش امیر بدخشان، علی بن اسد، به درخواست وی این کتاب را در پاسخ به پرسشهای مطرح شده در قصیدة ابوالهیثم جرجانی، در سال ٤٦۲، نوشته و آن را جامع الحکمتین نامیده است (رجوع کنید به ناصرخسرو، ۱۳٦۳ ش.، ص.۱۸. ۱۷، ۳۱٦- ۳۱٤) زیرا به تصریح خود وی (همان، ص. ۱۸) بنیاد این کتاب بر گشایش مشکلات دینی و معضلات فلسفی بوده و ناصرخسرو در آن حکمای دینی را با آیات قرآنی و اخبار نبوی و حکمای فلسفی و فضلای منطقی را با براهین عقلی، مخاطب خود قرار داده است، ازاین رو می توان گفت وجه جتسمیه کتاب اشاره به این امر بوده است که آن حاوی مباحث حکمت دینیِ (اسماعیلی) و فلسفه یونانی است. از جوابیه ناصرخسرو به پرسشهای مذکور، دو تحریر یا دو روایت موجود است: روایتی مختصر که در پایان دیوان ناصرخسرو (ص. ۵۸۳ .۵٦۳) درج شده است و روایتی مفصّل یعنی جامع الحکمتین. به نظر مینوی (ص ۱۱) معلوم نیست که ناصرخسرو ابتدا کدام را تألیف کرده است اما به حدس می توان گفت که وی نخست جامع الحکمتین را تألیف کرده و آنگاه روایت مختصری از آن استخراج کرده است. ظاهراً ناصرخسرو در تألیف جامع الحکمتین، صرفاً از طریق علی بن اسد که قصیده را از بر بوده و آن را برای ناصرخسرو فرستاده، به قصیده دسترسی یافته است (رجوع کنید به ناصرخسرو، ۱۳٦۳ش، ص. ۱۷؛ محمد بن سرخ نیشابوری، مقدمة معین، ص.

۸).جامع الحکمتین مشتمل است بر یک دیباچه و ۳۸ فصل. ناصرخسرو در فصل اول سبب تصنیف کتاب و نام آن و در فصل دوم قصیدهٔ ابوالهیثم، در فصل سوم، اثبات صانع و توحید او را بنا بر اقوال فلسفی و کلامی و دینی آورده است و در باقی فصول کتاب، جز فصل پایانی، در پاسخ به پرسشهای مذکور ـ نه به همان ترتیبی که در قصیده آمده ـ گاهی یک یا دو و گاه چندین بیت را که مشتمل بر سؤالات متعدد است نقل کرده و برای هریک به دو شیوه جداگانه پاسخ داده است؛ یکی مطابق آرای فیلسوفان یونان باستان نظیر ارسطو و افلاطون (بدون اشاره به آرای فیلسوفان مسلمان مانند فارابی و ابن سینا) و دیگری بنا بر اندیشه کسانی که به نظر وی مورد تأیید ،بودند مانند فاطمیان قاهره که وی مدعی نمایندگی آنها بود. چون او غالباً از ناتوانی ابوالهیثم در پاسخ به پرسشهای خودش گلایه کرده و همچنین با گرایش عرفانی تر آن تفسیر مخالف بوده است (رجوع کنید به محمدبن سرخ نیشابوری، مقدمهٔ کوربن، ص. ۴۱.۱۱۲)، معلوم می شود یکی از مقاصد وی در این اثر آن بوده که کاری کند تا اسماعیلیه های شرقی از آنچه او «راست کیشی» فاطمیان قاهره خوانده است، پیروی کنند. چنانکه معروف است او دعوت فاطمی (فاطمیان)، نظامی مرکّب از اندیشه نوافلاطونی اما نهایتاً خلقت گرا، را دست کم از زمان خلافت المعزّلدین الله (۳۶۵. ۳۴۱) برگزیده بود؛ نظامی که نگرش بنیادین آثار مشهوری چون رسائل اخوان الصفا را نیز پایه ریزی کرده است. بنابراین، عجیب نخواهد بود که پاسخهای ناصرخسرو در مقام نماینده مذهب راستین اسماعیلی عمدتاً بازتابی از این نظام باشد. در این صورت، آن هماهنگی که وی میان حکمت فلسفی و حکمت دینی اسماعیلی در نظر دارد، سازگاری میان دو دریافتِ متفاوتِ فلسفی از توحید خالق جهان است. بدین ترتیب، از یک سو توحیدی را داریم که فلاسفهٔ قدیم، و سرآمد آنها ارسطو، با تعالی معنوی از معلولهای متکثر به علت یگانه دست یافته بودند و ناصرخسرو آن را همان نفس کلی نوافلاطونی می داند و از سوی دیگر، مفهوم «واحد ورای هستی» اسماعیلیه را در رأس آن داریم که ناصرخسرو آن را با مفهوم خاص آفرینش بی زمان (ابداعِ نه از چیزی، خلق لامِنْ شی ءٍ) با اشاره به تفاوت جزئی میان سه مرحله هستی شناختی توضیح می دهد. این سه مرحله عبارت اند از: یگانه مطلق (احد یا یکی محض)، یگانگی (وحدت) به عنوان علت غایی هستی و مترادف فرمان خلاق الاهی (امر)، و موجود اول یا واحد متکثر که همان عقل کل است. این ابداعِ بی زمانِ عقل کلی از طریق نفسِ کلی جلوهٔ تأملِ عقل را در باره خودش به جهان مادی مخلوق هدایت می کند به کمک قوای طبیعت کلی، که به نمایندگی از طرف نفس کلی به نحوی عمل می کنند که همه چیز در هستی زمانی به گونه ای تخم اصلی ابداعِ بی زمان (تخم ابداعی) را منعکس می کنند (رجوع کنید به ناصرخسرو، ۱۳۶۳ ش.،ص. ۱۲۲.۱۳۴، ۱۵۱. ۱۴۵، ۲۳۱. ۲۱۰). این سلسله مراتب کیهان شناختی بازتابی از نظم مشخصاً مذهبی «عالَم دینی اسماعیلیه» نیز هست. و حضرت محمد ص، وسلم نسبت به حضرت علی علیه السلام درنگارش «کتاب شنودنی» یعنی قرآن، همان نقشی را دارد که عقل کلی نسبت به نفس کلی یا قلم الهی نسبت به لوح در نگارش «کتاب دیدنی» یعنی خلقت دارد (همان، ص. ۲۳۰.۲۳۲). اساس این فکر همان حدیث مشهور اسماعیلیه است (همان، ص.۲۹۰) که بر طبق آن «خداوند دین خود را بر مثال آفرینش خود بنا کرد تا انسان بتواند از آفرینش او به دین او و از دین او به وحدانیت او رهنمون شود» ناصرخسرو در دیباچه جامع الحکمتین (ص ۱۰.۱۲) کسانی را که دانش طبیعی و هر گونه تفحص در بارهٔ آفرینش را غیرمجاز و کفر می دانند نکوهش کرده و آنان را «فقها لقبان» و «علما لقبانِ» دین اسلام خوانده است. سخنان وی در این باب حاکی از شیوع چنین رویکردی در خراسانِ عصر اوست. وی در مقابل آنان استدلال کرده که رهیافت علمی و فلسفی به خلقت (یا چون و چرا در باره آفرینش) نه فقط مجاز است بلکه واجب دینی است (همان، ص. ۱۲؛ نیز رجوع کنید به ابن رشد که بعدها در فَصْل المقالِفی تقریرِ مابین الشریعةِ و الحکمةِ من الاتّصال به طریق مشابه در جهان سنّی به استدلال در این باب پرداخته است). با این وصف، وی از تفاسیر عقل گرایانه «متکلمان خودرأی» از قرآن، انتقاد کرده و با طنز در باره مجادلات متکلمان در باره صفات الاهی اظهارنظر کرده است. گرچه وی در بررسی مکتبهای کلامی سنّی برای معتزله بیش از کرّامیه اعتبار قائل شده اما از معتزله به سبب طرد تقلید شدیداً انتقاد کرده و معتقد است که تقلید نه تنها با پیروی کورکورانه از الگوهای مرسوم ارتباطی ندارد بلکه شرط لازم هر فرآیندِ آموزشی برای رسیدن به مراحل عالی تر حقیقت، یعنی تأویل، است؛ تأویلی که در لغت به معنای ارجاع شیء به اصل آن است (رجوع کنید به ناصرخسرو، ۱۳۶۳ش، ص۳۱.۷۳). جامع الحکمتین را محمد معین و هانری کوربن همراه بامقدمه هایی به فارسی و فرانسه، مشترکاً در تهران و پاریس، نخستین بار در ۱۳۳۲ش. تصحیح و

چاپ کردند. ابراهیم دسوقی شتا این کتاب را به عربی ترجمه کرد که در۱۹۷٤م. / ۱۳۵۳ ش. در قاهره منتشر شد. ایزابل دو گاستین نیز در ۱۹۹۰م. / ۱۳٦۹ ش. آن را به فرانسه ترجمه کرد. همچنین لتیمه پروین پیروانی آن را تلخیص و به انگلیسی ترجمه کرد که در جُنگ فلسفه در ایران (ج. ۲، ص. ۲۹۱.۳۱۱) با ویرایش سیدحسین نصر و مهدی امین رضوی در۲۰۰۱م. چاپ شد.

منابع: ابن رشد، فصل المقال فی تقریر مابین الشریعة و الحکمة من الاتصال، او، وجوب النظرالعقلی و حدودالتأویل (الدین والمجتمع)، بیروت ۱۹۹۹م.؛ محمدبن عبدالکریم شهرستانی، مفاتیح الاسرار و مصابیح الابرار، چاپ عکسی از روی نسخهٔ منحصربفرد موجود در کتابخانهٔ مجلس شورای اسلامی، تهران۱۳٦۸ ش.؛ محمدبن سرخ نیشابوری، شرح قصیدهٔ فارسی خواجه ابوالهیثم احمدبن حسن جرجانی، چاپ هانری کوربن و محمد معین، تهران ۱۳۳٤ش.؛ هبة الله بن موسی مؤید فی الدین، المجالس المؤیدیة: المائة الاولی، چاپ مصطفی غالب، بیروت ؟] ۱۹۷٤م.[؛ مجتبی مینوی، «قصیدهٔ چون و چرا»، یادگار، سال ۲، ش.۸ (فروردین ۱۳۲۵ش.)؛ ناصرخسرو، دیوان، چاپ مهدی سهیلی،] اصفهان [۱۳٤۸ش.؛ همو، کتاب جامع الحکمتین، چاپ هانری کوربن و محمد معین، تهران ۱۳٦۳ش.

جامِع الحِکمَتَین، عنوان کتابی از ابومعین حمید الدین قبادیانی مروزی، مشهور به ناصرخسرو در حکمت اسماعیلی. این رساله شرحی بر قصیده‌ای از ابوالهیثم احمد بن حسن جرجانی (ه. م.) است که گویا به خواهش عین‌الدین ابوالمعالی علی بن اسد بن حارث، امیرِ اسماعیلیِ بدخشان، نوشته شده است. به گزارش ناصرخسرو، ابوالمعالی در ۱۰۷۰م/ ٤٦۲ه. ق. قصیده‌ای را که ابوالهیثم سروده، و«اندر آن سؤالهای بسیار کرده بود» از «حفظ خود» نوشته، و نزد ناصرخسرو فرستاده، و از او «به وجه تشفع و تضرع و تقرب... به نیکوتر الفاظی و نرم‌تر قولی» التماس کرده بود تا با شرح خود مشکلات آن قصیده را «به نام او حل» کند (جامع...، ۱۷، نیز نک: ۳۱٦، که تاریخ تألیف به جای ٤٦۲ه. ق.، ٤۲۲ه. ق. نوشته شده، و به احتمال بسیار اشتباه است؛ برای ملاحظات تاریخی، نک: معین، مقدمه بر جامع،). ناصرخسرو شرحی بر قصیدهٔ ابوالهیثم نوشت و از آنجا که بنیاد آن بر «گشایش مشکلات دینی و معضلات فلسفی بود»، آن را جامع الحکمتین خواند. او ـ چنان که خود می‌گوید ـ در این شرح، استدلال دینی بر پایهٔ آیات قرآن و نصوصِ اخبار را با برهان های منطقی در هم آمیخته و کتابی شامل دو حکمت نقلی و عقلی فراهم آورده است (ص. ۱۸).

اصل قصیدهٔ ابوالهیثم، به گونه‌ای که ناصرخسرو می‌گوید، ۸۲ بیت و شامل ۹۱ سؤال بوده است (همان، ۳۱٤-۳۱۳؛ قس: محمد بن سرخ، ۱۰٦، که شمار بیتها ۷٦ تجاوز نمی‌کند؛ نیز نک: معین، همان، ۱۲، که شمار بیت های این شرح به اشتباه ۸۹ نوشته شده است). این پرسشها مباحث فلسفی، منطقی، نحوی، دینی و تأویلی را شامل می‌شود که ناصرخسرو «هر یکی را جوابی به حق» داده، و «آنچه... از بسط معانی و شرحِ اقاویلِ بی‌تفصیل» ضرورت داشته، «از طریق حکمت و فلسفه و هم از سبیل حکمت دین حق» پاسخ داده است. افزون بر این ـ چنان که خود می‌گوید ـ مطالبی را که در قصیدهٔ ابوالهیثم به صورت پراکنده آورده شده بوده، صورت تألیف داده است (همان، ۳۱٤). ویراستاران چاپ انتقادی جامع الحکمتین، محمد معین و هانری کربن، متن کتاب را افزون بر دو فصلِ مقدمه و نتیجه، به ۳۱ بخش که شرح عمده‌ترین مباحثِ مطرح شده در قصیده را شامل می‌شود، تقسیم کرده‌اند.پیش از ناصرخسرو، نویسنده‌ای به نام محمد بن سرخ نیشابوری ـ که از شاگردان ابوالهیثم بوده ـ شرحی بر قصیدهٔ استاد خود نوشته بوده که نسخه‌ای از آن به دست ما رسیده، و با ویرایش محمد معین و هانری کربن چاپ انتقادی شده است. محمد بن سرخ که از ابوالهیثم با عنوان «خواجهٔ ما» (ص. ٤۲-۲۳) یاد می‌کند، به تصریح می‌گوید که «۹ سال خواجه ابوالهیثم را شاگردی» می‌کرده، و آنچه در رسالهٔ خود آورده «از وی شنیده» بوده، و از خود هیچ نیاورده است (ص. ۱۰۹). محمد بن سرخ در آغاز رسالهٔ خود نیز اشاره کرده که ابوالهیثم قصد داشته است پس از اتمام قصیده شرحی بر آن بنویسد و معضلات آن را توضیح دهد که اجل به او مهلت نداده است (ص. ۲). این رساله را پس از مرگ ابوالهیثم، محمد بن سرخ به خواهش دوستانِ خود نوشته؛ چنان‌که می‌گوید: «چون وی اندر گذشت، دوستان از من اندر خواستند که باید که جواب این مسئله‌ها بگویی» (همانجا). رسالهٔ محمد بن سرخ شرحی اسماعیلی بر قصیدهٔ ابوالهیثم است که عمدهٔ مطالب آن را

نویسنده از تعلیمات سرایندهٔ قصیده اخذ کرده، و در شرح خود آورده است، چنان‌که در بحث از «اوّلیّتِ حالِ طبیعت» می گوید: «این سخن دشوار است، و این سخن تا خواجهٔ ما... پرسید، کس این شرح را نکرده...» (ص. ۲۳).
چنان که گفته شد، رسالهٔ محمد بن سرخ شامل ۷۶ بیت از قصیدهٔ ابوالهیثم است و با کم کردن ۷ بیتی که در این شرح آمده، اما جامع الحکمتین فاقد آن است (معین، مقدمه بر شرح، ۸) می‌توان گفت که تنها ۶۹ بیت در دو شرح مشترک است. با توجه به اینکه محمد بن سرخ شاگرد و مرید ابوالهیثم بوده، و قصیده را از خود او گرفته بوده است و اینکه نسخه‌ای از قصیده را که ناصرخسرو شرح کرده، امیر بدخشان از حافظه نوشته بوده، می‌توان گفت که نسخهٔ محمد بن سرخ به متن اصلی نزدیک تر بوده است. البته، تردیدی نیست که هر یک از دو شارح بیت هایی از قصیده را در شرح خود نیاورده‌اند. جای شگفتی است که ناصرخسرو در جامع الحکمتین اشاره‌ای به وجود شرح محمد بن سرخ نکرده است. به نظر می‌رسد که اگر نسخه‌ای از این شرح به دست ناصر خسرو رسیده بوده، و او به عمد نامی از آن نبرده است، شاید از این‌رو بوده که شرح محمد بن سرخ را اثری معتبر نمی‌دانسته است.ناصرخسرو در شرحِ خود، ترتیبِ اشعارِ قصیده را رعایت نکرده، بلکه با توجه به نظم درونی مباحث حکمت اسماعیلی بیتهایی را انتخاب، و با توجه به آن نظم، شرح کرده است. او در آغاز همهٔ قصیده را آورده (ص. ۳۲-۱۹؛ بیتهای حذف شده در شرح در چاپ انتقادی معین و کربن با علامتِ * مشخص گردیده، اما بیتهای ۸-۵ نیز به اشتباه علامت گذاری شده است؛ برای شرح این بیتها، نک: ص. ۱۰۶)، اما از برخی از نخستین بیتهای قصیده صرف‌نظر کرده، و آن‌گاه نیز با توجه به نظمِ بحث، بیتهای ۳۶-۳۱ را بر شرح بیت های ۹ به بعد مقدم داشته است نک: ص. ۱۰۶). جامع الحکمتین با دیباچه‌ای در نعت خداوند و پیامبر(ص) آغاز می‌شود و آن‌گاه ناصرخسرو، در فصلی «اندر ذکر سبب تصنیف این کتاب و نام او» (ص. ۶ ب)، به خلقتِ عالم و حکمتِ بعثتِ پیامبران نکته‌هایی بر مشرب باطنیان می‌پردازد و با اشاره‌ای به مأموریت یافتن خود در بدخشان، می‌افزاید که نسل کسانی که بتوانند «علم دین حق» را با «علم آفرینش که آن از علایق فلاسفه است»، جمع کنند، منقرض شده است، زیرا اهل فلسفه دین را ـ به سبب جهل «علما لقبان» ـ خوار می‌دارند و «علما لقبان» اهل فلسفه را کافر می‌دانند. بدین‌سان، «بدین‌زمین» از فلسفه و دینِ حق اثری باقی نمانده بود که ناصرخسرو در آن رحل اقامت افکند و به درخواست امیر، جامع الحکمتین را تدوین، و علم دین حق را ـ «که آن تأویل و باطن کتاب شریعت است» ـ با فلسفه جمع کرد (نک: ص. ۱۸-۱۶). ناصرخسرو ضمن جمع میان دو حکمتِ فلسفی و دین حق، در جامع الحکمتین روش تأویل را به کار گرفته، و در هر بحثی نخست اقوال مختلف را آورده، و با تحلیل نقاط قوت و ضعف آن اقوال دیدگاه تأویلی خود را باز کرده است. در نخستین بیت های قصیده پرسشهایی دربارهٔ وحدت صورت نوعی و کثرت هیئت هر صورتی و نیز از چگونگی جوهر و عرض آمده است، اما جامع الحکمتین با بحثی در اثبات صانع و توحید آغاز می‌شود و شارح قصیده در آن اقوال مختلف از دهریان، ثنویان و بت‌پرستان را آورده، و آنها را رد کرده است. ناصرخسرو با تمیز ۳ گروهِ اهل تقلید، متکلمان و «شیعت خاندان رسول» در میان موحدان، توضیح داده است که گروه نخست بر «ظاهر کتاب استاده‌اند» و فراتر رفتن از ظاهر الفاظ آن را جایز نمی‌دانند و بر آن‌اند که «... وَ ما یَعْلَمُ تَأْویلَهُ اِلّا الله...» (آل عمران/۷/۳). گروه دوم، معتزله و کرّامیه از متکلمان اعتقاد دارند که «نظر واجب است اندر توحید و ما به دلایل و نظر فکری تشبیه را از او سبحانه نفی کنیم». گروه سوم، شیعیان تأویل کلام خداوند را جایز می‌دانند و با اعتقاد به موضعی میان تشبیه و تعطیل به «تأویل عقلی» صفات مخلوق را از خداوند نفی می‌کنند؛ چنان‌که از امام جعفر صادق(ع) نقل کرده‌اند که در پاسخ به این پرسش که آیا «حق تعطیل است یا تشبیه؟» گفته بود: «منزلة بین المنزلتین» (ص. ۳۳-۳۲).ناصرخسرو خود را از پیروان دینِ «به سلامت و حق» می‌داند که به بصیرت، و از طریق «خاندان حق و امامان صدق»، پذیرفته است و نه بر تقلید و هوا (ص. ۳۳)و از این‌رو با بررسیِ اقوال هر ۳ گروهِ موحدان و ردّ نظرهای نادرست آنان به مباحث اجماعی اشاره کرده، و دیدگاه خود را آورده است. در این بخش از جامع الحکمتین (ص. ۷۳-۳۱) ـ که مفصل‌ترین بخش آن نیز هست ـ به همهٔ مباحث اثبات ذات باری و وحدت او اشاره شده است. در این بخش، برخلاف بخشهای دیگر که در آنها در آغاز هر بحثی ناصرخسرو بیت یا بیت هایی از قصیدهٔ ابوالهیثم را آورده، و شرح کرده، به هیچ بیتی از قصیده اشاره نشده است؛ بلکه به نظر می‌رسد که شارح کوشیده تا کلیات مباحثی را که در ۳۰ بیت از قصیده آمده است، مورد بحث قرار دهد. شرح با تفسیر بیتِ ۳۱ قصیده آغاز می‌شود که توضیحی دربارهٔ قول ارسطو دربارهٔ

«٤ قسم سخن»، یعنی امر و نهی، و خبر و استخبار است (ص. ۷۳ ب) ناصرخسرو با بیان نظر ارسطو پاسخِ «اهل تأویل، علیهم‌السّلام» به آن را نیز آورده است (ص. ۷۷) در حکمت اسماعیلی، «امر به منزلت عقل اول است که امر باری بدو متحد است و کتاب خدای را اصل اوست، بل کتاب خدای به حق خودْ جوهرِ عقل است»؛ دیگر قسم سخن، در بیان اهل تأویل نداشت و آن به منزلهٔ نفس کلی است؛ سومین قسم سخن نیز خبر و به منزلهٔ رسول خدا ست که خبردهنده است «بدانچه اندر کتاب کریمِ عزیز مسطور است»؛ و چهارمین قسم سخن نیز استخبار به معنای «بر رسیدن»، و منظور از آن در حکمت اسماعیلی تأویل است که با آن رموز و متشابه قرآن توضیح داده می‌شود تا مردم «از ظلمات مثلها به نور تأویل بیرون آیند» (ص. ۷۸-۸۰).ابوالهیثم در بیتهای ۳۳-٦۳ قصیده پرسشی از ماهیت «من» مطرح کرده، بدین صورت که «من» ناظر بر کدام یک از تن، جان یا روان است؟ ناصرخسرو، نخست، اقوال گوناگونی را که در این باره وارد شده است، نقل می‌کند (ص. ۹۷ ب) و آن‌گاه نیز پاسخ «اهل تأیید» را بر این پرسش می‌آورد که «منی را مر نفس ناطقه» می‌دانند «که او جوهری عقلی است، و دانا ست به حد قوّت، و فاعل است به طبع» (ص. ۱۰۱).

با این دریافت از نفس، ناصرخسرو از تلقیِ رایج نَفْس فاصله می‌گیرد و نفس را فاعل به‌طبع می‌داند که با تکامل بخشیدن به نطفه از «حال طبیعی به حال زندگی»، وظیفهٔ «راست کردنِ ترکیب» بر عهدهٔ او گذاشته شده است. وانگهی، نفس در آغاز نادان است و به نیروی تعلیم علم پیدا می‌کند و دانا می‌شود. همهٔ اعضای ترکیب انسان هم‌چون آلت هایی هستند که این جوهرعقلی دانا و فاعل به طبع آنها را به کار می‌گیرد تا هریک از آنها وظیفه‌ای را که ویژهٔ او ست، انجام دهد (ص. ۱۰۲-۱۰۱).

این تلقیِ ناصرخسرو از نفس با توضیحی که دیگر مفسر قصیدهٔ ابوالهیثم، محمد بن سرخ نیشابوری، آورده، متفاوت است و صیغه‌ای فلسفی دارد. محمد بن سرخ از «خواجه» نقل می‌کند که در پاسخ به پرسش او از «منیِ من» آن را «حکمت حکیم» دانسته بود که انسان را «اسم مردمی» داده، و با این اسم او را از دیگر نوع ها جدا کرده است (ص. ۷۳-۷۲)، در حالی که شرح ناصرخسرو، به گونه‌ای که هانری کربن می‌گوید، با روش تأویلِ خود، نفس را به اصلِ خود بازگردانده، و آن را مبنایی برای انسان‌شناسی اسماعیلی قرار داده است (کربن، ۱۲۰).

ناصرخسرو در دیگر بخشهای جامع الحکمتین، به عمده مباحث حکمت اسماعیلی، به ترتیبی که در قصیدهٔ ابوالهیثم آورده شده، اشاره کرده، و با روش تأویل معنای رمزی مفاهیمی مانند «هفت نور»، «دهر و حق و سرور»، «طبیعت کلی»، «فرشته و پری و دیو»، «سعد و نحس»، «ابداع» و جز اینها را باز گفته است. او در واپسین صفحات، توضیحی نیز دربارهٔ آخرین بیت های قصیدهٔ ابوالهیثم آورده که ناظم قصیده، پس از اشاره به اینکه منظور او از طرح پرسشها «تعنّت نیست»، بلکه «از بهر فایده» است، ادعای او را مبنی بر اینکه «جواب خواهم کردن به نظم» ادعایی گزاف می‌داند و «سئوال بی‌جواب» را «نوید بی خُرام» می‌داند و می‌افزاید که «این هر دو سخت بی مزه باشد» (ص. ۳۰۷). به نظر ناصرخسرو ابوالهیثم با گفتن اینکه «اگر جای خرما خار گرفته نباشد»، پاسخ پرسشهای قصیدهٔ خود را خواهد داد، اشاره به این است که در زمان او «سلطان زمین او جاهل بوده است» (ص. ۳۰۸)، در حالی که به یُمْن وجود «امیر بزرگوار نامدار بیدار حقایق جوی»، ناصرخسرو آن پرسش ها را «از حکمت فلسفه و... سبیل دین حق» پاسخی درخور گفته است (ص. ۳۱٤). تنها نسخهٔ خطی جامع الحکمتین در ایاصوفیه نگهداری می‌شود. محمد معین و هانری کربن چاپ انتقادی خود را براساس همین نسخه فراهم آورده‌اند. از جامع الحکمتین خلاصه‌ای نیز وجود داشته است که به ضمیمهٔ دیوان ناصرخسرو انتشار یافته است (نک: ص. ۵۸۳-۵٦۳؛ برای اشاراتی دربارهٔ این خلاصه، نک: مینوی، «صب» . «صد»؛ برای ترجمه‌های جامع الحکمتین، نک: لندولت، ۳۲۹). مآخذ: قرآنکریم؛ لندولت، هرمان، «جامع الحکمتین، بخش ۲» دانشنامهٔ جهان اسلام، تهران، ۱۳۸٤ ش.، ج. ۹؛ محمد بن سرخ نیشابوری، شرح قصیدهٔ فارسی، به کوشش هانری کربن و محمد معین، تهران، ۱۳۳٤ ش.؛ معین، محمد، مقدمه بر جامع الحکمتین (نک: هم، ناصرخسرو)؛ همو، مقدمه بر شرح قصیدهٔ فارسی (نک: هم ، محمد بن سرخ)؛ مینوی، مجتبی، مقدمه بر دیوان ناصرخسرو (هم)؛ ناصرخسرو، جامع الحکمتین، به کوشش هانری کربن و محمد معین، تهران، ۱۳۳۲ش.؛ همو، دیوان، به کوشش نصرالله تقوی، تهران، ۱۳۳۵ش.)

نقش پیر ناصرخسرو در میان اسماعیلیان آسیای میانه : ناصرخسرو هر چند در روزگار خود بی‌مهری فراوانی دید، اما اکنون در میان اندیشمندان جایگاه ویژه‌ای پیدا کرده است. آندری یوگینویچ برتلس، پژوهشگر روسی، درباره‌ی توجه به شعر او می‌گوید: "شعرهای اخلاقی و پندآموز او در برنامه‌ی درسی ایران و تاجیکستان گنجانده شده و مطبوعات ایران به آثار و نوشته‌های ناصر علاقه‌ی فراوان نشان می‌دهند. شعرها و کتاب‌های او روز به روز در شرق و غرب توجه‌بیش‌تری را به خود جلب می‌کند و ضرورت پژوهش و مطالعه‌ی آثار وی هر روز آشکارتر می‌شود." آربری درباره‌ی روح آزادگی ناصرخسرو می‌گوید: "پیشینیان ناصرخسرو در مدح شاهان و شاهزادگان قصیده سرایی‌ها می‌کردند ولی موضوع‌های ناصرخسرو تنها به ذکر توحید و عظمت الهی و اهمیت دین و کسب پرهیزگاری و تقوی و پاکدامنی و عفت و فضیلت و خوی نیک و تعریف از علم منتهی می شود. علامه قزوینی نیز او را شاعری بلندمرتبه و سترگ و اخلاقی می‌شمارد و سراسر آثارش را نفیس و پرمایه و معنوی می‌داند." دکتر ذبیح الله صفا، پژوهشگر ادبیات ایران، پیرامون ویژگی‌های شعر ناصرخسرو می گوید: "ناصرخسرو بی‌گمان یکی از شاعران بسیار توانا و سخن‌آور فارسی است. او به آن‌چه دیگر شاعران را مجذوب می‌کند، یعنی به مظاهر زیبایی و جمال و به جنبه‌های دلفریب محیط و اشخاص توجهی ندارد و نظر او بیش‌تر به حقایق و مبانی و باورهای دینی است. به همین خاطر حتی توصیف‌های طبیعی را هم برای ورود در مبحث‌های عقلی و مذهبی به کار می‌برد. با این همه، نباید از توانایی فراوان ناصرخسرو در توصیف و بیان ویژگی‌های طبیعت غافل بود. توصیف‌هایی که او از فصل‌ها و شب و آسمان و ستارگان کرده در میان شعرهای شاعران فارسی کمیاب است."دکتر عبدالحسین زرین‌کوب پیرامون نیرومندی سخنان ناصرخسرو و شجاعت او در در خرده‌گیری بر ستمگران زمان خود چنین می‌گوید: "سخنانش قوت و عظمت بی‌مانند داشت. مثل سیل گران از بالا به پایین می‌غلتید و روان می‌شد. با قوت و صلابت سخن می‌گفت و خواننده در برابر او خود را چون مردی می‌دید که زیر نگاه غول بلندبالایی باشد. نگاه غول خشم‌آلود نه بدخواه. این غول خشم‌آلود خوش قلب، هنوز در دیوان او جلوه دارد که با لحنی از خشم آکنده سخن می‌گوید و او را بر این مردم ساده‌لوح نادان که دست‌خوش هوس‌های خویش و دستکش اغراض حاکمان فاسد و رشوه‌خوار هستند، خشمگین می‌دارد، خروش سخت بر می‌دارد." دکترغلامحسین یوسفی نیز توصیفی این چنین از ناصرخسرو و شعر او دارد و می‌گوید: "شعر ناصرخسرو از نظر محتوا و صورت، واژگان و آهنگ و اوج و فرود و شتاب و درنگ همان ساخت اندیشه‌ی اوست در قالب وزن و کلمات. همان قیافه‌ی همیشه جدی و مصمم و تا حدی عبوس و فارغ از هر نوع شوخ‌طبعی و شادی‌دوستی که به عوان داعی و حجّت به خود گرفته در شهرش نیز بازتاب دارد. شعر ناصرخسرو هم از نظر درون مایه و مضمون مقاوم و تسلیم ناپذیر است، هم از نظر لفظ و آهنگ. به پاره‌ای آهن سرخ‌شده‌ای می‌ماند که از زیر ضربه‌های پتک آهنگری زورمند بر سندان بر می‌جهد، شراره است و شراره‌افکن. و این همه بازتابی است از روح آزرده و نستوه ناصر خسرو." دکتر مهدی محقق پیرامون ویژگی‌های اخلاقی ناصرخسرو می‌گوید: "یگانه خوی نیک و صفت برجسته‌ی او که او را از دیگر شاعران ممتاز می‌سازد، این است که دانش و ادب خود را دستاویز لذت دنیوی قرار نداده و هرگز به مدح و ستایش خداوندان زر و زور نپرداخته و دیوان او مجموعه‌ای از پند و اندرز، حکم و امثال و در عین حال درس‌هایی از اصول انسانیت و قواعد بشریت است. او زشتکاری‌های اجتماع خود را به خوبی درک کرده و یک تنه زبان به اعتراض و خرده‌گویی گشود. ناصرخسرو به اصطلاح امروز جنگ سرد را در پیش گرفت و با موعظه و نصیحت و بدگویی از امیران و دست‌نشاندگان آن‌ها و بر ملا کردن زشتکاری‌های امیران و فقیهان زمان خود کاخ روحانیت و معنویت آنان را بی‌پایه جلوه می‌داد. او شاعرانی که شعر خود را وقف ستایشگری کرده‌بودند و همچنین فقیهانی که با گرفتن بهره‌ی خود با دیده‌ی تجویز به کارهای زشت قدرتمندان می‌نگریستند، مورد نکوهش و طعن قرار می‌دهد."

دکتر محمدعلی اسلامی ندوشن نیز پیرامون پیوند ادب و سیاست در شعر ناصرخسرو می‌گوید: "هیچ شاعری در زبان فارسی از حکومتی با آن همه تلخی حرف نزده است که ناصرخسرو از سلجوقیان. عزنوی‌ها را هم البته قبول ندارد. با حسرت از دوران سامانی یاد می‌کند که به فرهنگ و ایرانیت ارادت داشتند. وی یک شاعر به تمام معنا سیاسی است. هر حرفی می‌زند، یک منظور اجتماعی در پشت آن نهان دارد."
دکتر محمد دبیر سیاقی در مقدمه‌ای که برای سفرنامه ی ناصرخسرو نوشته است، توانمندی‌ها او را چنین شرح می‌دهد: "مسافری که نامش ناصرخسرو است و علوم متداول زمان را با ژرفی آموخته است و در خاندانی دیوانی، گوشش به بسیار تعابیر و اصطلاحات و فنون دبیری و ترسل آشناست و خود به فضل و ادب شهرتی گرفته است و بر روابط مردم اجتماع از هر دست بینایی دارد و از زبانی گشاده برخوردار است و شنیده‌ها و دیده‌ها را می‌تواند خوب بازگو کند و مطالب را نیک بپرورد و در قالب عبارات بریزد."دکتر نادر وزین‌پور نیز در مقدمه‌ای که برای سفرنامه‌ی ناصرخسرو نوشته است بر راستی و درستی گزارش‌نویسی ناصرخسرو اشاره می‌کند و می گوید: "مبالغه در ذکر وقایع، سخن نابجا و سخیف و مغرضانه به هیچ وجه در کتاب وجود ندارد و از خرافات و افسانه‌سرایی هرگز مایه نگرفته است، زیرا ناصرخسرو واقع بین، هرگز از عقاید پوسیده و افکار بی‌پایه‌ی عوام الناس پیروی نمی‌کند."
نظریات و بینش پژوهشی ایوانف و برتلس پیرامون حیات پربار ناصر خسرو، و اسماعیلیسم !با وصف آنکه فرآیند پژوهش پیرامون کیش و آئین اسماعیلیسم، بعد از فروپاشی شوروی سوسیالستی اسبق، تا حد زیادی به نقطه شامخ خود رسیده است، با آنهم شخصیت های معروف و سر شناس عرصه تحقیق در راستای اندیشه های کیش اسماعیلی، ایوانف و برتلس تا هنوز هم من حیث کار شناسان نخستین ، بنیادین و ماندگار آئین اسماعیلیسم که مکتب فکری عقلانی و عقیدتی است، در حافظه تاریخ ، نویسنده ها و پژوهشگران زمان معاصر ، باقی خواهند ماند. باید گفت که حضور سیاسی و دنیای انقطاب شده ایدیولوژیک جهانی که آنها در آن حیات بسر می بردند، معه نا هنجاری ها و دشواری های سیاسی، اجتماعی و عقیدتی آن زمان ، بازهم مصدر خدمات و کار کرد های شایسته تاریخی ، اکادمیک گردیده ولی تحقیق و پژوهش آنها در عرصه شناخت هر چه بیشتر و ژرفتر اسماعیلیسم ، و اسلام شناسی که بنیاد مستحکم را برای پژوهشگران نسل های بعد تر ، به شمول محققان مدرن تشکیل دهنده است، هنوز هم به نحو شایسته و بایسته مورد تقدیر و تکریم قرار نگرفته است.
در این برگه مساعی فراوان بخرج داده خواهد شد ، نظریان و اندیشه های هر دو پژوهشگر را که زیر اثر بینش و ایدیولوژی حاکم سیاسی آن وقت پیرامون ناصر خسرو و اسماعیلیسم به نگارش گرفته شده است ، مورد قضاوت و آسیب شناسی نقادانه و داوری صادقانه اکادمیک و دانش پژوهانه، قرار خواهیم داد. عنوان مشابه متنی هر دو شخصیت، ایوانف و برتلس، ، زیر عنوان " ناصر خسرو ، و اسماعیلیسم" بازتاب دهنده نمونه های فکری و بینش مستقلانه شان را نشان دهنده است. هر دو شخصیت به مثابه شخصیت های متعهد و مستقل پژوهشی و اکادمیک، نتایج و فرآورد کار کرد های شان رابه گونه مذاکره، مفاهمه، گفتمان، و همدیگر فهمانه، که در نتیجه داشتن فهم گسترده از از ارزش های والای انسانی، و زمان مشحون از بینش و تصور ایدیولوژیک، فشار های وارده ساختار سیاسی و زمینه ها و امکانات دست داشته به میان آمده بود، ترتیبو تنظیم نموده اند.
می خواهم کار شناسانه و اکادمیک اظهار عقیده و ابراز نظر کنم که خوانش و تحلیل پژوهشی مقایسی آثار و آفریده های هر دو دانشمند، که زمینه های خیلی وسیع و گسترده اسماعیلیسم شناسی را برای علاقه مندان، پیروان و باورمندان راه و اندیشه های ناصر خسرو، مساعد ساخته است، در حقیقت فرآیندعمیق و ژرف بازنگری، بازخوانی و باز آفرینی فکری جدید را در راستای نقش ناصر خسرو در معرفی و شناسایی بینش اسماعیلیسم مساعد ساخته و تصور ساختگرایانه، اصولی و کثرت گرایانه و تعدد پسندانه آئین اسماعیلیسم را نیز به گونه خیلی ژرف، به معرفی می گیرد.
بدون در نظر داشت ادعاها، گفتمان ها و بحث های افراد و شخصیت های متعدد که در بسا جا ها بازتاب داده شده اند، نگارش موجود در واقعیت امر تعبیر، تحلیل و تفسیر غیر جانبدارانه متون و سیاق نگارشی، (ایوانف 1948م)، و (برتلس

1959م)، خواهد بود . در این برگه مناسبات، اختلافات، افتراقات و همگونی های متون فکری و نگارشی هردو دانشمند و کار شناس را مورد تحلیل و تجزیه قرار داده و ساختار سیاق ، محتوا و بینش فکری شیوه های کار برد واژه های زبانی، و ادبیات فکری غیر حزبی ، مؤلفه ها و موضوعات اصلی و بنیادی، پدیده های اصلی و فرعی و دیدگاه ها و جهان بینی و جهان شناسی اساسی آنها را ، فارغ از هر گونه بینش جانبدارانه، به شمول شیرازه های ساختاری ایدیولوژیک و ایدیولوژیک سازی ، تصور گرایانه، میتودولوژی و کج نگاری و کج اندیشی، تشابهات، افتراقات، مشترکات و ناهنگونی ها، میان این دو نویسنده معروف ، سر شناس و متعهد را پیرامون معرفی شخصیت ناصر خسرو و پژوهش پیرامون آئین و کیش اسماعیلیسم را مورد بررسی و گفتمان اکادمیک قرار خواهیم داد.

بر تلس و ایوانف، هردو به گونه اکادمیک و شایسته سالارانه، روی مواریث ماندگار ادبی و عقلانی ناصر خسرو و حضور اسماعیلیسم من حیث آئین و کیش عقلانی در میحط ادبیات تاریخی آسیای مرکزی ، کار کرده و شایسته خواهد بود اگر آثار و آفریده های این دو دانشمند از یک طرف مورد مرور و باز اندیشی جدید قرار گیرند و با زبانهای متداول محیط و منطقه بازتاب داده شوند، و از جانبی هم باید آثار و آفریده های ادبی آنها جز نصاب آموزشی دانش آموزان دوره های مختلف آموزش مذهبی و عقیدتی، به تدریس و تعلیم گرفته شوند. انگیزه نگارش موجود را نوشته دو مقالت نشر شده توسط دو تن از کار شناسان و پژوهشگران جوان تاجیکستان پیرامون مطالعات اسماعیلی در آسیای مرکزی تشکیل می دهد. این دو پژوهشگر جوان که گرفتاری و مصروفیت سازنده و متداوم پژوهشگران دوره شوروی سابق و دانشمندان کشور های باختر زمین را در نوشته های شان خیلی ها برازنده و قابل ستایش و تمجید دانسته اند و مورد تعریف و توصیف بدون دغدغه قرار داده اند.

انگیزه دیگری که باعث گردیده تا به نگارش این اثر اقدام کنم، نوشته ها و پژوهش های جداگانه دانشمندان ایوانف و برتلس است، تا بتوانیم نظریات و داشته های بیشتر، سودمند تر، و ارزشمند تری را در زمینه مطالعات و پژوهش های عرصه اسماعیلیسم، به ویژه بعد از اضمحلال شوروی سابق در منطقه و به میان آمدن جمهوریت های جداگانه و مستقل، آفرینش فضای جدید تحقیقی وپژوهشی در روسیه امروز و جمهوریت های جدیداً جدا شده و یا به اصطلاح دیگران به استقلال رسیده به میان آمده است، تشکیل می دهد. قابل یاد آوری است که متود جدید نگارشی و پژوهشی پیرامون فراز و فرود تاریخ اسماعیلیان در دوره های ناهمگون، در این اواخر در شیرازه علمی و اکادمیک انستیتوی مطالعات اسماعیلی لندن ، انگلستان، به میان آمده است. انستیتوی یاد شده کار کرد های علمی خود را در سال 2002م، در آسیای مرکزی به ویژه در تاجیکستان، قرغزستان، و ترکمنستان، آغاز کرد. این انستیتوی پیرامون کار کرد های اکادمیک دانشمندان روس تبار و سایر تبار ها و اقوام آسیای مرکزی در دوره شوروی سابق و بعد آن، و هم کار برد و استفاده از دست نویس ها و سرمایه های موجود نسخ خطی ای که در میان مردمان این مرز وبوم وجود دارد، نیز فعالیت ها و کار آموزی ها دارد. از این سبب مصروف نگهداری دانشمندان برون مرزی، و داخلی و مراکز دست داشته در آسیای میانه جهت تحقیقات و پژوهش پیرامون باور های تاریخی اسماعیلیان و هم شناخت بهتر و ژرفتر تهذیب و فرهنگ کهنبار و کثرت گرای مردمان این سرزمین، یکی از کار های نیک و شیوه نو آوری در زمینه به حساب میرود. در این نگارش در قدم نخست باید پیرامون زندگی و کار کرد های دو دانشمند و پژوهشگر روس تبار که هر دوی شان از جمله افراد بومی سن پترزبورگ بودند، که زمانی به نام های لیننگراد و ستالینگراد نیز مسما بود، یکی از جمله سفیدپوستان و دیگری هم از سرخپوستان که هرگز همدیگر شان را در زندگی ندیده اند، نه شناخته اند ، نه هم سخن و یا هم کلام هم نه شده اند و هردو زیر سایه پرده های آهنین فرهنگ و تهذیب جنگ سرد حیات بسر می بردند.

از دیدگاه تاریخی، اسماعیلیان آسیای مرکزی همواره دارای فرهنگ عقیدتی و باورهای کثرت گرایی بوده اند و در میان شان شخصیت های خیلی نامداری به میان آمده اند که باعث استحکام روابط نه تنها میان اسماعیلیان شده اند، بلکه اسباب همایش های بزرگ علمی و عقیدتی را در میان سایر باورمندان و ابسته به سایر مکاتب فکری و مسلمانان همجوار شان به آفرینش نشسته اند و در میان شان روابط حسنه به حدی رسیده است که دیگر شاخه و دسته های باوری برای شان دیگر مطرح نبوده و در شیرازه اخلاقیات عقیدتی اسلامی و اسماعیلی در زیست باهمی قرار گرفته اند. گسترش اسلام در محیط پهنا ور و دشوارگذر آسیای میانه باعث به میان آمدن تعدد گرایی و کثرت گرایی در میان همه باورمندان گردیده و از جانبی هم باعث معرفی کثرت

فرهنگی در راستای پذیرش و معرفی دین مبین اسلام گردیده است. مزید برآن برخی از مکاتب نیرومند صوفیسیم نیز در میان این مردمان باورمند شایع گردیده است که می توان از، نقش بندیه، قادریه، یسویه، باطنیه، قلندریه، و غیره که هر کدام شان دارای چشم انداز تاریخی و فرهنگی وعرفانی خودی هستند، یاد آور شد. مزید بر آن، روال تاریخی، فرهنگ های نامتجانس، فتوحات و اشغالات متعدد، جنگ ها و گرفتاری های دیگر، از یک طرف باعث ایجاد درد سر به اسماعیلیان بوده و از جانبی هم باعث غنامندی فرهنگی، زبانی، سنّتی و عقیدتی در میان پیروان گردیده است. با وصف آنکه هم در میان جماعت اصول و شیوه های ارزشمند کارهای مذهبی شان به گونه ای که بوده است باقی مانده و هم در راستای معرفی نظریات و بینش های کثرت گرا و سلم نواز، نقش بنیادی را به بازی نشسته اند. با وصف این همه گیر و دارها، باز هم اسماعیلیان آسیای میانه مانند سایر هم کیشان شان در نقاط مختلف دنیا به نام های مناسب و غیر مناسب، از قبیل: شیعه ها، شیه های علی، رافضی ها، باطنیه، تعلیمیه، اهل حق، پیروان راه راست، پنج تنی ها، پنج پیره ها،علی پرستان، سبعیه، قرمطی ها، غالیان، چراغداران و غیره یاد شده‌اند. در مورد آسیای میانه، شخصیت های فراوانی نوشته و نگارش های خیلی ها ژوهشگرانه، تاریخی و مؤثر دارند که می توان من حیث ذخایر گران سنگ عقیدتی و فرهنگی این جماعت به حساب آورد. در میان این همگان دو تن از شخصیت های فراموش‌ناشدنی شوروی سابق، ایوانف و برتلس کسانی هستند که باید من حیث سردمداران و آغازگران نگارش برگه های عقیدتی اسماعیلیان به حساب آیند که همه پژوهش‌های بعدی مدیون کارکردهای ماندگاراین شخصیت ها باید باشند. با وصف پیش رفت های چشم گیر دوره شوروی سابق و بعد فروپاشی اتحاد شوروی سوسیالستی، ایوانف و برتلس هنوز هم من حیث آغازگران آغازگر در این زمینه‌ها و در سایر ستون‌ها و مجالس، برای همیش و بااعتبار باقی مانده و نقش خویش را برای همیشه حفظ خواهند نمود. شاید تا حدی هم به میان آمدن دبیرستان‌های ایدیولوژیک، انقطاب‌های سیاسی، پراگندگی‌های سیاسی و فرهنگی، فشارهای زبانی و فرهنگی و به میان آمدن فرآیند فضای زشت جنگ سرد، بر نگار و بینش نویسنده‌ها نیز اثر گذاشت و برای آنها آنقدر فضای نویسندگی را مساعد نساخت تا آزادانه و بدون سانسور، داشته‌های شان را با امانت‌داری با خواننده‌های شان در میان بگذارند. ایوانف و برتلس، هر دوی شان به گونه مشترک سعی ورزیدند تا ساختار فکری شان را در مورد ناصرخسرو با در نظرداشت زبان کاربردی شان بازتاب‌دهنده تا از یک طرف سرچشمه‌ای باشد برای آنهایی که در مورد ابعاد ناهمگون شخصیت عقیدتی و فرهنگی او در تکاپو هستند. هر دو نویسنده در کارکردهای پژوهشی شان سعی نموده‌اند تا در مورد ناصر بر بنیاد مذاکرات، سخنرانی و گفتمان شان بینش سازندگی اسماعیلیسم را که ناصرخسرو در سردمداری تبلیغ و ترویج آن قرار داشت، بازتاب دهند و هم‌کاستی‌ها، رسایی‌ها و نارسایی‌های آن زمان را در راستای فهم حقیقت و حقانیت عقیدتی، به بازتاب گیرند. وقتی که به متون و سیاق کاری و آثار این هردو دانشمند نظر اندازیم، و به زبان بازتابی شان با در نظرداشت ارزش های مروج در آن زمان ، بذل توجه نمائیم، دیده می‌شوند که هر دو سعی ورزیده‌اند تا بهترین وغنی‌ترین مواد پژوهشی را در اختیار خواننده قرار دهند تا من‌حیث منبع و سرچشمه لایزال در راستای معرفی اسماعیلیم من‌حیث فلسفه حقیقت و حقانیت و باورهای دینی، در آینده‌ها بکار برده شود. ایوانف ولادمیر الکسیویچ ،۱۹٤۸م.: ولادمیرالکسیویچ ایوانف، در نتیجه نگارش‌ها و پژوهش‌های خویش در هر ساحه و به ویژه اسماعیلیسم، در میان کارشناسان خاوری و باختری، از شهرت خیلی‌ها مناسبی و قابل‌وصف برخوردار است. بر اساس منابع دست‌داشته ایوانف در سال ۱۸۸٦م.، به دنیا آمده و در سال ۱۹۷۰م.، با دنیای فانی را در ایران وداع کرد. موصوف در سال ۱۹۰۷م.، از دبستان فارغ گردید و بعد آن شامل دانشکده شرق‌شناسی دانشگاه "پترز بورگ"، گردید. بعد از پیروزی انقلاب بلشویکی، در سال ۱۹۱۷م.، من‌حیث یک روسی سفیدپوست به ایران پناه‌گزین شد. در آنجا از تابعیت و شهروندی انگلیس برخوردار گردید و این زمینه‌ای را در اختیارش گذاشت تا به هند برتانوی رهسپار گردد، جایی که قیادت مرکز اسماعیلیان نزاری قرار داشت. ایوانف درهندوستان با اکثر اسماعیلیان رابطه پیدا کرد و بعدها در دربار حضرت آقا سلطان محمد شاه، آقاخان سوم راه یافت. ایوانف در آنجا با همکاری دوستان اسماعیلی خود، در سال ۱۹٤۸ م.، "انجمن اسماعیلی"، را بنیان گذاشت. مقصد این انجمن، آنگونه که در دیباچه آن بازتاب یافته بود، عبارت بود از بررسی و نگارش آزاد و انتقادآمیز و معیاری در مورد طرز فکر و

بینش اسماعیلیسم بدون هیچگونه دخالت سیاسی، پروپاگند بی‌معنی و گفتارها و بازتاب‌های ضد و نقیضی که هرگز به درد جماعت و سایر انسان‌های محیط پیرامون مان، نخواهد خورد. نکات اساسی آن انجمن قرار زیر بودند:

- پژوهش آزاد و انتقادی روی همه مسایل مربوط به بینش اسماعیلیسم
- ابا ورزیدن از هر گونه تبلیغات و پروپاگندهای مذهبی و سیاسی
- ابا ورزیدن از بازتاب وانعکاس مکتب فکری جداگانه و خاص
- پذیرش کارکاردهای شایسته سالارانه و خدمت‌گزاری به دنیای اسماعیلیسم
- تبادل نظریات و ایده‌های سالم (ایوانف، ناصرخسرو، ص. ۱)

از طریق این انجمن، ایوانف توانست تعداد زیادی از نوشته‌ها، آثار و آفریده‌هایش را وقف بینش و تصور اسماعیلیسم نزاری سازد. فرهاد دفتری، ایوانف را یک خاورشناس معروف، خادم بزرگ مدرنیتی، و اسماعیلیسم معاصر یاد می‌نماید. "(دفتری)، "ایوانف"، یاد داشت‌های زیست‌نامه‌گونه، پژوهش‌های خاورشناسی، مجلد ۸، شماره ۲، ۱۹۷۲، صص، ۲٤۲-۲٤۱) " باید مشکور کارکردهای ایوانف باشیم زیرا در نتیجه آن همه زحمات وی امروز دارای سطح معین دانش و فهم آن مسایلی، مانند ماهیت و تکامل انکشافی و جهان بینی اسماعیلیسم هستیم که در دهه‌های گذشته چندان قابل دسترس نبود. باید اظهار کرد اینکه، این از برکت پژوهش ایوانف است که امروز دیگر اسماعیلیان از گزند نظریات غیرمسؤلانه بی‌جا در امان مانده‌اند و دیگر من‌حیث حشاشیون که توسط "همر پرگستال ۱۸۵٦-۱۷۷٤م."، به نگارش گرفته بود، به قضاوت های خالی از مفهوم و عاری از حقیقت قرار نمی‌گیرند. (دفتری، عابد، ص.، ۲٤٤.)

ایوانف ولادمیر الکساندرویچ:ایوانف شخصیتی است که زیر سایه این تخلص در اقلیم شوروی سابق و دنیای باختر و حتی خاور، شناخته شده است. پیرامون شخصیت و نحوه زیست او نگارش های سه گانه و ناهمگون وجود دارند. موصوف در سال *1886م*، در امپراتوری روسیه به دنیا آمده و در سال *1970م*، در ایران کنونی دیده از جهان بست. وی در سال *1907م*، از دبیرستان فارغ شده و داخل انستیتوت زبانهای شرقی وابسته به دانشگاه سن پترزبورگ گردید. موصوف بعد از انقلاب بلشویک ها در سال *1917م*، من حیث روستبار سفید پوست به کشور ایران پناهگزین شد. و در همان وقت در این کشور شهروندی انگلستان را کمایی کردو این موضوع زمینه را به وی مساعد ساخت تا از طریقی به آستان ممبئی کشور هندوستان برسد که در آنجا شامل مرکز حلقه جمعیت اسماعیلیان شاخه نزاری که حیثیت مرکز قیادت و رهبری آنها را به سرکردگی حضرت سرکار سلطان محمد شاه را داشت، به ادامه زندگی خود آغاز گر شد. ایوانف در آنجا (ممبئی)، در نتیجه همکاری برخی از افراد و اشخاص، دوستان و علاقهمندان عرصه فرهنگ و ادبیات عقیدتی اسماعیلیان به بر بنیاد هدایت حضرت امام سلطان محمد شاه، در سال 1946م، انجمن اسماعیلان را بنیانگذاری کرد که مسؤلیت و رسالت انجمن یاد شده بر اساس محتوای آئین نامه اش، مسایل زیر را در برداشت:

- مطالعه و پژوهش مستقلانه و آزاد همه مسایل مربوط و وابسته به آئین اسماعیلیسم.
- عدم کار برد هرگونه تبلیغات مذهبی- سیاسی، و یا هم مسایل متضاد و ناهمگون و جنجال بر انگیز.
- ابا ورزیدن از هر گونه تحقیر و توهین نظریات دیگران به ویژه مکاتب فکری بیرون از شاخه اسماعیلیسم.
- کار کرد ها روی اصول شایسته سالاری و خدمتگزاری صادقانه به پروسه و فرآیند پژوهش ها پیرامون بینش و جهان بینی اسماعیلیسم.
- تبادل نظریات مثبت، افکار و بینش بشر دوستانه در شیرازه اصول جامعه اسماعیلی .

ایوانف تعداد بیشمار مقاله ها، جزوه ها و کتب را پیرامون دیدانداز های اسماعیلیسم به ویژه شاخه نزاری را ، به نگارش گرفته بود. دکتور فرهات دفتری ایوانف را " شرق شناس برجسته، بزرگترین خادم اکادمیک پژوهش های اسماعیلی و بنیان گذارفرآیند تحقیق ژرف پیرامون اسماعیلیان شاخه نزاری قلم داد می کند." (صفه 241-244)

سپاس فراوان نثار ایوانف باد که که در نتیجه و بنیاد پژوهش های شخصیت یاد شده پیرامون اسماعیلیان نزاری، هم میتوانیم از تاریخ گذشته آگاهی داشته باشیم و هم فرایندنگارش را بهتر ساخته ایم و هم دیگر زمینه انتساب و کار برد واژه " حشاشین" ، که توسط " هامر پورگتال 17774-1856م"، قضاوت بی بنیاد را به میان آورد یاد نمی شود و هویت تاریخ عقلانی این جمعیت بزرگ مسلمان با گذشت زمان و روزوار، بهتر و ، واضح تر می شود. داکتر فرهاد دفتری بار مجدد پیرامون ویژگی های شخصیت فردی و اکادمیک دانشمند عرصه اسماعیلیسم، ایوانف سخن نیکو گفته و اظهار می کند که : " ایوانف هر گز نه شرایط کاری اکادمیک داشت و نه هم مقام کار کرد های اکادمیک و نهم آرزوی آن را ، و شخصی بوده است که هیچگاهی در تکاپوی مقام و منزلت خود ساخته نبوده و هم از افتخارات ساخته و بافته و تصنعی هم بیزار بوده است." دقیق است که ایوانف از کار کرد های اکادمیک و علمی خود و هم از نحوه زندگی در هندوستان راضی نبوده است و علت آن نیز واضح است به ویژه برای آنانی که درتاریخ اسماعیلیان مطالعه و پژوهش گسترده دارند. ایوانف بعد ها شاهد آزادی هندوستان بوده و می بیند که چسان کشور بزرگ مانند هندوستان بر بنیاد خط فکری و عقیدتی، به دو بخش تقسیم می شود. در سال های 1960م، ایوانف به شاه ایران مراجعه نموده و از شاه ایران بار مجدد تقاضای اقامت می کند، که در فرجام در آنجا مقیم می شود و فرجامین مراحل زندگی خود را در فقر، غربت، بیچارگی و مشحون از درد سر، سپری کرده و در فقر جان داد.

با وصف آنکه همه مکاتب فکری اسماعیلیسم چه در گذشته و تا حدی امروز نیز از دانش و فهم ایوانف استفاده اعظمی و درخور ستایش نموده اند، به شمول برتلس، دانشمند دیگر عرصه پژوهش های اسماعیلی. اما تاکنون تا حدی هیچ کسی هنوز به آثار، نگارش ها، مقالات ، کتب و داشته های نگارشی موصوف دسترسی قابل ملاحظه ندارند، و حتی گفته میتوانیم که اثری از آنها در میان همه اسماعیلیان جهان و به ویژه اسماعیلیان آسیای مرکزی وجود ندارد. از لابلای سخنان برخی از دانشمندان اسماعیلی و حتی برون از آن هویداست ، با وصف خدمات ماندگار و فراموش ناشدنی این دوشخصیت سرشناس نه تنها عرصه تحقیقات اسماعیلیسم، بلکه دنیا اسلام، درمیان اسماعیلیان هندوستان و برای کافه جامعه اسماعیلی، آنگونه که لازم بوده است نه قیادت اسماعیلی در هندوستان و نه هم جماعت هندوستان بخاطر حضور ناهمگونی های زبانی ، فرهنگی، تباری و سلیقه ای، ایوانف و همه فعالیت های بی بدیل او را مورد تقدیر و تکریم قرار نداده و ناگذیر به برگشت به ایران می شود و در آنجا در آستان و دربار شاه ایران چند صباح دیگری را در فقر، غربت، به ویژه فقر ذهنی و فرهنگی سپری نموده و در فرجام جان خود را به جانان می سپارد.

"پرسشی که مطرح می شود این است ، آیا این چنین با نصیرالدین طوسی واقع نه شد؟ و در شرایط کنونی نیز در میان جماعت اسماعیلی هنوز هم شخصیت های با فهم و با ادراک خلاف خواست و آرزوی امام زمان و نیازمندی های جماعت، به ویژه جماعت آسیای میانه مورد تقدیر و تکریم قرار نمی گیرند و باید همواره زیر اثر مشوره های دیگران، با نام مشاورین، دانشمندان، کار شناسان مکلف هستندکار کنند، حرف نزنند، انتقاد نکنند، پیش نروند، ارتقا نکنند و ساکت باشند تا صادق و شایسته پنداشته شوند، و این موضوع آنگونه که در گذشته ها قابل تشویش بوده است اکنون نیز باید بود."(مترجم)

حتی بسا از کار شناسان آسیای میانه در زمان هستی نظام اتحاد شوروی سابق، مانند عرب زاده، بزرگزاده، شاه خمارف، نیازف، نذری اف، و غیره از داشته های فکری ایوانف و برتلس کمتر چیزی را در اختیار دارند. حتی دادد خدایف، نیز مبنی بر بینش ایدیولوژیک خود، ایوانف را به نقر گرفته و اظهار نظر منفی نموده است. و علت برخورد سطحی و خلاف روحیه اکادمیک در برابر ایوانف شاید فقدان صحلاحیت و اختیار، و شایستگی زبان انگلیسی در میان کار شناسان تجیک تبار بوده و هم عدم دسترسی به مسایل که در نتیجه سانسور از دیداندار ها پنهان شده باشند، و دیگر حیثیت منابع معتبر را از دست داده اند که در فراورد حضور فرآیند خیلی ها داغ شرایط جنگ سرد که بازار جنگ زبانی، سیاسی و لفظی خیلی ها گرم داشت، به میان آمده است.

برتلس اندری ایفگینویچ : باید اعتراف کرد که معلومات در مورد اندری برتلس، خیلی ها کم و محدود است ، به ویژه در شیوه ها و پالیسی های نگارشی کشور های باختر، از موصوف کمترین یاد آوری صورت گرفته و هنوز هم صورت می گیرد. اندری برتلس فرزند یکی از بهترین شخصیت های عرصه شرق شناسی روسیه، افگین ادواردویچ برتلس است که هم عصر و زمان ایوانف به شمار می رود. پدر اندری بر خلاف ایوانف تصمیم گرفت در روسیه باقی بماند و با حاکمیت و نظام سیاسی بلشویک ها، یاری و همکاری داشته باشد. ا ندری خود در سال *1926م*، چهل سال بعد از ایوانف، در آستان لیننگراد دیده به جهان کشوده و در سال *1949م*، از انستیتوت شرق شناسی مسکو از تیزس دکتوری خود ، در رشته علوم فلولوژی (علم ادبیات و فلسفه شناسی)، زیر عنوان " ناصر خسرو و اسماعیلیسم" ، در سال 1958م، دفاع نمود و آن را به پایه اکمال رساند. اندری در واقعیت امر در قطار نخست شرق شناسان دوره شوروی سابق بود که دارای سابقه و پس منظر خیلی ها ژرف در راستای شرق شناسی زمان امپراتوری روسیه تزاری و شرق شناسی باختر داشت. برتلس ، مزید بر آن دارای صلاحیت و ظرفیت پژوهشی در راستای شرق شناسی جدیددوران شوروی سوسیالستی بود که انکشاف و ارتقای این فرایند در نتیجه کار برد و مطالعه آثار پژوهشگران و دانشمندان سنتی مانند، بارتولد برشت، کراچکافسکا، سیمنوف و غیره، بود. برتلس مانند ایوانف با زبان انگلیس آشنایی خیلی ها خوبی داشت و علاوه برآن با زبان فرانسه، فارسی- دری، و عربی نیز بلدیت بلندی داشت. برتلس مانند ایوانف در دوران جنگ سرد زندگی می کرد و آثار می آفرید. او شاهد ساختار نظام سیاسی سوسیالستی در بدخشان تاجکستان بود.

برتلس نسبت به ایوانف دسترسی بهتری به اسماعیلیان بدخشان تاجکستان و دستنویس های شان داشت. در صورتی که مناسبات ایوانف تنها در شیرازه مناسبات چتن تن رفیق و دوست نزدیک پامیری اش باقی مانده بود. برتلس در فرجام در انستیوی شرق شناسی مسکو بکار گماشته شده (1953-79م) و من حیث پروفیسور همکار دانشگاه ملی تاجکستان(1972-1966م)، کار کرد و سیاحت علمی اتنوگرافی را به نواحی مختلف پامیر در سال(1960 - 1959م)، انجام داد و حتی قیادت آن را نیز بدوش داشت. در مراحل فرجامین دوره شوروی سویالستی، اندری من حیث کار شناس اداره یونسکو در پاریس، (1986-1980م)، کار می کرد و موقف اکادمیک و پژوهش علمی اش را با کار در انستیتوی پژوهشی بین المللی شوروی در شیرازه وزارت فرهنگ، (1987-1995م)، ختم کرد. بر علاوه آن برتلس کار آموزی و باز آموزی خود رابا تنی چند از اسماعیلیان بومی(کار شناسان)، پامیر آغاز کرد و سیاحت علمی خود را در این منطقه از بدخشان کوهستانی تاجیکستان و افغانستان ادامه داد، و حتی سفر علمی خود را الی منطقه جرم بدخشان افغانستان به شمول آرامگاه ناصر خسرو، پیگیری کرد. برتلس برخی از آثار خود را وقف ساختار زندگی اسماعیلیان منطقه پامیر بدخشان کرده بود. داد خدایف دانشمند تاجکستان دوره شوروی سابق در عرصه اسماعیلیسم شناسی، کار و آفریده های علمی برتلس را که زیر نام " ناصر خسرو و اسماعیلیان"، نگاشته شده است، از جمله بهترین کار کرد های علمی اش بحساب آورده و می گوید:

" طرز تفکر اسماعیلیسم را که از تصور و بینش آفرینش خداوند و شناخت ژرف و دقیق آن به شمول تعریف و توصیف علم و حکمت و فلسفه از دیدانداز اسماعیلیان آغاز می گردد، و هم رسیدن به شناخت ژرف معنی و مفهوم شریعت، طریقت، حقیقت، و معرفت و تصور امام شناسی که بینش و جهان بینی فکری و فلسفی آنها را تشکیل دهنده است،فرآیند رسیدن به این همه ها را تنها از طریق دسترسی به آثار و آفریده های برتلس، به ویژه اثر معروف شان " ناصر خسرو اسماعیلیان"، میسر می داند ، زیرا موصوف در این اثر از طریق مطالعه و پژوهش همه آفریده های دست داشته ناصر خسرو سعی ورزیده است تا کلید شناخت بینش و تفکر اسماعیلیسم را من حیث کیش و آئین عقلانی و با سابقه با مقام تاریخی اش در اختیار علاقه مندان، باور مندان و رهروان ناصر خسرو، قرار دهد."

برتلس می گوید که شخصیت واقعی و تاریخی پیر ناصر خسرو، مقام و اعتبار نگارشی اش به شمول سرایش شعر، قصیده و مناجات وابسته به باور های اسماعیلی که درج تاریخ و فرآیند تاریخ نگاری شده است، گویا تا حد زیادی خلاف واقعیت های عینی زندگی اش بوده است. وی می افزاید که حتی پیرامون کار کرد های ناصر خسرو ، از غلو و شیوه عارف منشانه، رومانتیک و تخیل آمیز تعریف و تفسیر صورت گرفته است که نقش برخی از پژوهشگران باختر زمین در آن خیلی ها برازنده است. ایوانف

در پژوهش های اکادمیک خود، سعی ورزیده است ، آن همه افسانه نگاری ها و افسانه سازی های شیوه زندگی ناصر خسرو ، تصور و بینش نادرستی که در مورد او بازتاب شده است، همه را واضح، معین، دقیق و و صاف و ستره بازتاب دهد و هم شخصیت و سیمای عینی و واقعی ناصر خسرو را با داشته های فکری و فلسفی اش را به شنونده ها، خواننده ها، پیروان، علاقه مندان و دانش آموزان امروزی ناصر خسرو، به شمول پژوهشپران دنیای خاور و باختر، به تعبیر و تفسیر گیرد. با آنهم، شخصیت ناصر خسرو ، آنگونه که باید باشد، هنوز هم در پژوهش های تکاپو گران اکادمیک شوروی سابق و هم دانشمندان و جستجو گران اروپای خاوری و باختری(شرق و غرب)، اضافه گویی ها، مبالغه و اغراق گویی ها که از جانبی با نحوه زندگی ناصر خسرو هماهنگ نیست و از سوییی هم مطابق مکتب فکری عقلانی و فلسفی ناصر نبوده و هرگز نخواهد بود. با آنهم همگی، ایوانف، برتلس و سایر پژوهگران به هر سطح و پیمانه ای که هستند ، بودند و خواهند بود، سعی نموده اند تا شخصیت ناصر خسرو را من حیث سیمای عینی و ، و اقعی زمان خود بازتاب دهند، و لی هنوز در همه آثار و آفریده های آن زمان و امروز نیز جای برای اضافه گویی ها، ابهامات، مشکوکیت ها و پرسش های ناهمگون باقی خواهد بود.

برتلس اندری ایفگینویچ : ناصر خسرو من حیث قله شامخ فرآیند گفتمان اسماعیلیان فاطمی: اثر ایوانف در مورد ناصر، به ویژهزیست نامه اش، با برخی از دشواری هاو ضد و نقیض گویی هاکه خود ابهام آفرین و دشوار فهم است، رو برو است. اظهار نظر ها پیرامون حیات پر بار ناصر خسرو را میتوان به سه دسته تقسیم بندی کرد:

1.حضور افسانه های شفاهی که در میان اسماعیلیان بدخشان تاجیکستان و افغانستان برای سالیان متمادی قرائتداشته اند ، که از دید ایوانف دلچسپ تر و سود مند تر از زیست نامه واقعی و عینی اش می باشند. اما ایوانف بار مجدد در اثر بازدرست شده اش، در سال 1956م، کار برد و استفاده منابع یاد شده که در بر دارنده اسطورها، افسانه ها، و مبالغه گویی های مروج در میان پیروانش اسماعیلیان بدخشانات بوده اند، گناه نا بخشودنی دانسته و استفرده از آنها را درست قلم داد نمی کند. موصوف همه گفته ها و سخنان یاد شده شفاهی موجود در میان مردم و توده های عظیم محیطی در راستای معرفی و شناساندن ناصر خسرو را، هرگز مورد قبول و مطمح نظر نمی داند و مشوره می دهد که این اظهار ها و بیانات شفاهی دست داشته در میان مردم پیرامون ناصر خسرو باید هر چه ژرفتر و بهتر از پیش، مورد تحقیق، تکاپو، و پژوهش قرار گیرد.

2.منابع اهل سنت و جماعت است که اکثراً ناصر خسرو را دهری، ملحد، جادوگر، کافر، منکر دین، و سرچشمه خطر برای دین اسلام و یا هم به گونه مثبت من حیث شیخ سنی، متصوف کار دان و درست کاردانی که تا هنوز درست شناخته نه شده است، بازتاب داده شده است. ایوانف بعد ها خود این منابع و سرچشمه های دست داشته های شفاهی و نگارشی را انعکاس داده و اظهار نموده است که با آنهم این گونه مؤلفه های نگارشی با وصف آنکه دارای دشواری های پذیرشی بوده و بآنکه بعضن مسایل وموضوعات حقیقی به گونه وارونه و غیر عادلانه بازتاب داده شدهاند، هنوز هم دارای اعتبار و اختیار خیلی زیاد و قابل تقدیر و تکریم اند .

3.مرحله سوم، زمانی است که ناصر خسرو در فرآین سیاق نگارشی پژوهشگران باختر و خاور زمین، مانند: گوارد، بلوسیت، سگنون، برون، و هیتی، من حیث سیمای عینی و واقعی، شاعر و سراینده معروف ابیات و ادبیات عرفامی، سیاح چیره دست، دارنده حکمت و فلسفه شرق، حکیم والا مقام شرق، و یکی از نخبگان و بزرگان متفکر و اندیشمند زمان خود ، دانسته شده است. ایوانف نگارنده های و پژوهشگران باختر زمین را مورد انتقاد سالم قرار داده و اظهار می کند، ، که آنها ناصر خسرو را نه گونه رومانتیک و تخیل آمیز تصویر برداری می کنند و این موضوع را خیلی ها با اهمیت برای سرزمین ایران جلوه می دهند زیرا ایران در مورد ناصر خسرو با وصف همه کار کرد هایش نا شناخته مانده بود، و تنها بربنیاد چند قصیده و سروده معروفش به شمول سفر نامه اش ناصر را به شناسایی می گرفتند. ایوانف اظهار می کند که باختری ها ناصر خسرو را از یک فرد عادی به یک چهره و سیمای سر شناس ، دانشمند و یکی از نخبگان زمان اش، قرار داده اند. غربی ها ناصر خسرو را ملهم حکمت و فلسفه شرق در میان باورمندان، علاقه مندان و پژوهشگران دسته های ناهمگون، معرفی کرده اند. (ایوانف، صفحه، 3)

ایوانف بر این باور است که ناصر خسرو را باید از طریق محتوای شعری، سیاق نگارش فلسفی ، بینش و طرز تفکر خودی اش شناخت و جایگاه اش را در برگه های تاریخ اسلام و به ویژه اسماعیلیسم، معین کرد. ایوانف حتی مشکوک است که کتاب"

شش فصل"، ناصر خسرو که بازتاب دهنده روش و بینش دعوت اسماعیلیسم است، از ناصر خسرو نه بوده و حتی پیرامون " کلام پیر"، و "گهر ریز"، نیز نظر مشابه و همگون دارد. ایوانف کیفیت شعری و ترکیب آنها را نمی پذیرد و اظهار می کند که آنها همه در سطح پائین ساختاری و صنایع شعری قرار دارند و علاوه بر آن اظهار می کند که گویا ناصر خسرو پیرو آئین اسماعیلیسم نیز ، نخواهد باشد. ایوانف با بازتاب این همه سخنان ، پیشتر رفته و با نگارش بیوگرافی ناصر خسرو، ابراز عقیده و باور می کند که چرا ناصر خسرو، خویشتن را مروزی، قبادیانی و بلخی، معرفی می کند و از نام اصلی اش یادی نمی کند.(باید دانست که ناصر خسرو در کدام شرایط زمانی زندگی می کرد؟ با چه کسانی کار می کرد؟ آیا دبیر بود یا کبیر؟ شاعر بود یا فیلسوف؟ از بلخ بود یا از قبادیان؟ سید بود یا سادات، آنگونه که تقی زاده از او یاد می کند؟ دارای چه آئینی ای قبل از تغیر عقیده و باور خود بود؟ شاه بود یا گدا؟ در دربار کار میکرد و یا در درگاه؟ باید این همه شرایط را دانست و بعد می توان پیرامون شخصیت ناصر خسرو، قضاوت کرد و باید گفت که ناصر نیز در کار کرد های عقیدتی، شعری، فلسفی و دینی خود در واقعیت امر، در فرآیند قوی تقیه قرار داشت تا بتواند آرمان و مقدساتیی را که در ذهن خود می پرورید، به پایه اکمال رساند و خوش بختانه که رساند و از این سبب است که ما امروز میتوانیم پیرامون اسماعیلیسم، به ویژه در اسیای میانه، سخن به میان بیاوریم. مترجم)

" ایوانف سعی می کند که ناصر خسرو را به گونه ای معرفی کند که گویا دارای استقرار و استقامت دقیق نیست، از اصلیت پیدایش خود آگاهی ندارد، و با شخصت های عقلانی و فکری اسماعیلی قبل از زمان و در زمان خود ، همتایی کرده نمی تواند، و همه داشته های فکری و فلسفی ناصر خسرو دارای سطح پائین فلسفی بوده در همه جا ها تکراری به میان می آیند و هر گز روی مسایل اصلی و بنیادی فلسفی، مکث نمی کند و از آنها به گونه سطحی می گذرد. ایوانف اظهار می کند که ناصر خسرو را نمیتوان با متبحرین و دانشمندان مانند، ابو حاتم رازی که دارای تبحر و صلاحیت بالا در تیولوژی و الهیات شناسی بود و یا مانند حمید الدین کرمانی دارای بینش فلسفی عالی باشد، و حتی نه هم مانند کارشناس درجه دوم ابو یعقوب سجستانی و یا سکزی و یا سجزی، باشد که بعضن از طرف ناصر خسرو مورد تنقید قرار می گیرد. و حتی از معلم و آموز گار خود، المؤید فی الدین شیرازی که با دیپلوماسی دقیق خودی از وی آموخته بود، نیز نمی تواند برابری کند." (ایوانف، صفحه های 10-11)

ایوانف ناصر خسرو این گونه تعریف و ستایش می کند: " شخص قوی هیکل، روستایی و دهاتی منش، که این همه ویژگی ها را با خود شامل کار کردها، نگارش ها، تعبیر ها و تفسیر های خود می کند و یک فضای خیلی ها ساده و علایمی را از خود بجا می گذارد که تمیتوان همه آنها را به سادگی زدود، و ناصر خود همواره زمخت، خام باقی مانده و حتی در راستای بازتاب ساده ترین مسایل عقیدتی و فلسفی در جدال و مبارزه باقی می ماند" (Ibid, P.11)

ناصر در دیدانداز ایوانف" حیثیت شخصیت پیشگام در نگارش و بازتاب مسایل فلسفی در سرزمین فارس نمی باشد، در صورتی که خود شخصیت دیگری را که در این عرصه پیشگام بوده باشد ذکر نمی کند. شیوه کاری و نگارش ناصر خسرو برای ایوانف مطلقن غیر هنرمندانه، مشحون ار تکراری های غیر ضروری، بدون تبارز ایده های جدید، و نو آوری ها، و نبود انعکاز اصلیت ها و فروعات، و تنها ذکر مسایل ، موضوعات، اماکن و مؤلفه های ابتدایی، می باشد." (همان، صفحه، 11) .

" ایوانف می گوید که، ناصر خسرو در مباحثات و مذاکرات لفظی خود با سایر افراد و یا دارنده گان عقاید و باور مانند عیسیوت و ناصبی ها، داخل گفتمان دقیق و فیلسوفانه نمی شود و تنها بخاطر تبارز نظریات خود، که تنها به خود موصوف دلپذیر هستند انعکاس می دهد. وی می گوید تغیر و تبدیل عقیده و باور های دینی در آن زمان آنقدر دشوار و مشحون از دغدغه نبود و در ضمن ناصر خسرو با دیدن خواب خود میل پیدا می کند تا بسوی قبله برود و یا گویا کسی او را در خواب رهنمون شده است، در صورتی برای ناصر خسرو مانند هر فرد پخته دیگر در آنزمان این حرف واضح بود که بکدام سو باید برود، و یا هم خود شخصی سنی بنیاد گرایی بوده باشد که نیت حج رفتن را داشته است. و در ضمن باید گفت همراز و نیازش در این سفر تنها برادر و خادم اش می باشد و هم در همه این سفر طولانی بدون سفر زاد، این چنین سفر طولانی را سپری می کند و در همه جا و از همه کس دریافت یاری و همکاری می کند، و زمانی که به مصر می رسد بعد آن آئین و کیش آسماعیلیسم را پذیرا می شود. (همان، صفحه، 15)

ایوانف در باب پنجم اثر خود، کار کرد های ناصر خسرو را من حیث مشنری ،داعی و حجت خراسان که در مناطق مازندران، خراسان و بدخشان ایفای وظیفه می کند، مورد قدر دانی قرار داده و پرسش خیلی ها مهم ای را که کنون پاسخ نیافته است، به میان آورده و اظهار می کند که چگونه نوانست شرایط گریز را برای خود به وجود آورد و در فرجام بدون هیچگونه دشواری به ناحیه یمگان بدخشان افغانستان می رسد. چرا یمگان را انتخاب نموده است ؟ و تا چه حدی ناصر خسرو مردمان این مناطق را به کیش اسماعیلیسم در آورده است ؟ آیا مردمان شغنان، واخان آشکاشم و سایر مناطق مردمان بومی این سر زمین بوده اند و یا اینکه زرفشانی ها، سغدی ها و سایرین که دارای عملکرد مختلط عقیدتی اسلامی و زردشتی بوده اند که " ام الکتاب"، را نیز با خود آورده اند؟ آیا ناصر خسرو شاه یمگان بود و یا اینکه در زندان یمگان قرار داشت؟ چرا آرامگاه اش در یمگان است و محل باقدر و قیمت برای اهل تسنن بوده و ناصر خسرو را من حیث شخصیت اکادمیک دانسته و هر گز شیوه حج اسماعیلیان را نیز نمی پذیرند و او را من حیث یکی از صوفی های معروف اهل بیت رسول می دانند؟ چگونه ناصر راه بسوی قاهره را دریافت و چگونه توانست با آن همه دشواری ها مدیریت کند و چسان توانست این همه آثر و آفریده های گران بها را در محیط تنگ و تاریک یمگان به نگارش گیرد؟ آیا ناصر خسرو امکانات این را داشت تا به همه مناطق بدخشان سفر کند و اقدام به نگارش " سفر نامه شرق"، کند که سر زبان مردمان این مناطق است؟ چگونه و چرا ناصر مورد انزجار، نفرت ، توهین و تحقیر اکثر زمام داران این مناطق شد؟ ایوانف از شخص ناصر خسرو نقل قول کرده و می نگارد: " امیر یمگان او را نمی پذیرفت. ترک ها وی را از خراسان بیرون ساختند. نه امیر خراسان وی را می پذیرفت و نه هم شاه سجستان، یا شهزاده غزنوی تبار. ونه هم امیر منطقه ختن با او میانه خوبی داشت." (اثر ویراستار شده ایوانف، ناصر خسرو و اسماعیلیسم، که ایوانف مراجعه به اثر " فلسفه مشرق" که شاید توسط دانش آموزش " گهریز"، زیر عنوان سفر ناصر خسرو در بدخشان به نگارش گرفته شده است، مشوره می دهد.)

چرا ناصر خسرو در میان اکثر تاریخ نگاران عرب، به شمول دسته مستعلی، من حیث کار شناس دوره فاطمیان شناخته نه نمی شود ، به سبب اینکه ناصر خسرو خود در بدخشان حیات بسر می برد که اسماعیلیان نزاری فعالیت داشتند و هم تنها به زبان فارسی می نوشت و موضوع هویت خودی را من حیث یک عجم و نه عرب، مورد تقدیر و قدسیت قرار می داد. از این سبب، با مخالفت های بیشتری از جوانب یاد شده ، رو برو می شد. ایوانف می گوید در هیچ یکی از آثار و آفریده های فاطمییان واژه حجت ذکر نه شده است و یا اگر هم حجتانی بوده اند، در قاهره زندگی نموده اند و یا بیرون از آن. ایوانف از این لقب انکار نمی کند و در بسا از منابع اسماعیلی نیز از آن تذکر به عمل آمده است. مثلن در اثر قاضی نعمتن" اساس التأویل"، ایوانف می گوید که او یقین ندارد که این گونه شخصیت ها در قاهره و یا ایالت آن به نام های حجت، داعی و یا داعی الداعات، یاد می شدند و چرا ناصر خسرو، شخصی و فردی که جدیدن به طریقه و کیش اسماعیلی گروید و به زود ترین فرصت شخصیت قابل قدر در دیدانداز رهبران و امامت قرار قرا گرفت و به این چنین منطقه دور افتاده مانند خراسان و یا ویژتن بدخشان، برای انجام این چنین رسالت سترگ، فرستاده می شود. وی می افزاید که ناصر خسرو در آثار همه آن واژه ها و نظام واژه هایی را که ذکر می کند، کمتر در ادبیات اسماعیلی دوره فاطمیان جا داشته و بیشتر در میان اهل سنت و جماعت مروج بوده و ناصر خسرو تنها آنها را به زبان فارسی- دری نگاشته است مانند: زاد، خان، گشایش، سفر نامه، خدمت، فردوس، جنت، برزخ، دوزخ، و غیره می باشند. ایوانف اثر ناصر خسرو، " وجه دین"، را نمونه مثال گرفته و می گوید که این اثر به سبک و شیوه فاطمی نوشته شده است و حیثیت کتاب آموزشی دعوت را دارد که از زبان عربی ترجمه شده ، و یا بهتر گفته شود از اثر قاضی نعما ن دعائم الاسلام، یا اساس التأویل ، که توسط جعفر بن منصور الیمن نوشته شده ، گرفته شده و دارای اشتباهات و نارسایی های بی شمار بوده و نیازمند ویرایش دوباره است.

اندری برتلس اثرش را یازده سال بعد از ایوانف زیر نام " ناصر خسرو و اسماعیلیان"، نوشت. وی همه داشته های فکری ایوانف را به شمول اثر 258 برگه ای اش در مورد ناصر خسرو و اسماعیلیسم مورد مطالعه و غور قرار داده و بعد مونوگرافش اش را زیر عنوان مشابه نوشت. اثر یاد شده در حقیقت حیثیت پاسخ میتود شناسانه و ایدیولوژی گرایانه در برابر اثر ایوانف ، ناصر خسرو و اسماعیلیسم را دارد. متن یاد شده در سراسر سیاق اش حامل فرآیند تقدیر، تمجید و انتقاد از شخصیت ایوانف

می باشد. در این جا سعی خواهیم ورزید تا در قدم نخست ایوانف را از دیدانداز برتلس به معرفی نشینیم و بعد کار کرد ها ، نوشته ها، شخصیت و بینش فلسفی ناصر خسرو را از دیدانداز برتلس به برسی می شینیم. بر تلس در مورد نقش ناصر خسرو من حیث دانشمند در گسترش آئین و کیش اسماعیلیسم ، نه تنها در بدخشان بلکه در سراسر آسیای مرکزی به شمول شرق دور، سخن می گوید. برتلس بر خلاف ایوانف اثرش را پیرامون کار کرد های ناصر خسرو ، زیست نامه و مواریث عقیدتی اش را در 148 صفحه محدود می سازد. موصوف قبل از آنکه در مورد زیست نامه ناصر خسرو سخنی به میان آورد، در قدم نخست نظریات، داشته ها و بینش اسماعیلیان آسیای میانه به شمول برداشت های شان را آغاز می کند. وی در مورد تاریخ عقیدتی، سیاسی و اجتماعی مردمان آسیای میانه سخن می گوید و بعد روش و مردانگی مردمان سرزمین آسیای میانه به تعریف و توصیف می نشیند و بعد اضافه می کند، باوصف آنکه دین اسلام را مردمان این مناطق جغرافیای سیاسی پذیرفتند، اما داشته های فرهنگی، زبان، ادبیات و تهذیب ماندگار خراسان زمین را هنوز نگهداشته اند و از آن در احیای باور های مذهبی شان، استفاده معقول و درست می کنند. وی در ضمن پیرامون ماهیت فرهنگ کثرت گرای مردمان این سرزمین که راه ابریشم حیثیت کریدور رشد و انکشاف آن را داشته است، به ستایش می نشیند. برتلس در مورد فراز و فرود تاریخ و کار کرد های اسماعیلیان آسیای میانه در سده های گذشته حرف هایی را به میان می آورد و دوشواری هایی را که این مردمان در شیرازه عقیدتی و باور های مذهبی شان متحمل شده اند، بر ملا می سازد. برتلس اعتراف می کند که بسا از کار های علمی، پژوهشی و تاریخی که پیرامون اسماعیلیان آسیای میانه آفریده شده اند، مدیون کار کرد ها و زحمات فراوان ایوانف می باشند. در ضمن روابط نزدیک کاری و پژوهشی ایوانف را با سایر شخصیت های محیط اکادمیک مردمان آسیای میانه می ستاید و بعد به گونه فوری برخی از مسایل را پیرامون کاستی های کاری و پژوهشی اش را آغاز گر می شود، و اظهار می کند همه نوشته هایش از مناسبات با افراد محیط پیرامونش ، یعنی اسماعیلیان آسیای مرکزی، دوستان، مشاورین ، همکاران و یاران متأثر است.

باید گفت که در مورد شخصیت و مناسبات فردی و اکادمیک برتلس آنقدر که لازم باشد معلومات و شناسایی‌ها در اختیار نیست، چه در کشورهای شرقی و چه دنیای غرب. اندری فرزند یکی از معروف‌ترین شرق‌شناسان روسی، افگینی ادواروویچ برتلس می‌باشد که از جمله معاصران ایوانف بود و بر خلاف ایوانف تصمیم گرفت در روسیه باقی ماند و با نظام و حکومت بلشویک‌ها به همکاری آغازگر شد. اندری خود در سال ۱۹۲۶م.، چهل سال بعد از ایوانف در آستان لیننگراد به دنیا آمد. در سال ۱۹۴۹م.، از انستیتوت خاورشناسی آستان لیننگراد از پایان نامه خویش من‌حیث کاندیدعلوم فلولوژی که پیرامون "ناصرخسرو و اسماعیلیسم"، گزارش شده بود، در سال ۱۹۴۸م.، دفاع نمود. برتلس در واقعیت امر مربوط به نسل نخستین خاورشناسان شوروی سابق به حساب می‌رود. مزید بر آن دارای حس قوی پویایی در راستای ادبیات جهان و خاورشناسی غربی و ادبیات اشرافیت اروپایی دست خیلی‌ها بالایی داشت. مزید بر آن در همکاری با شخصیت‌های فرهنگی و خاورشناس، بارتولد و کرچکافسکی، برتلس، سیمنوف، و دیگران سنّت خاورشناسی دوره شوروی را به وجه احسن انکشاف دادند. برتلس مانند ایوانف، زبان‌های انگلیسی و فرانسوی را خوب می‌دانست، تکلم می‌کرد، می‌نوشت و خوب می‌خواند. مزید بر آن به زبان‌های عربی و فارسی- دری نیز گفتمان مناسب داشتند. ایوانف و برتلس در حقیت در زمان جنگ سرد بسر می‌بردند. وی شاهد ساختار اداری‌ئ سیستم شوروی در جمهوری تاجیکستان بود. علاوه بر آن از شیوه‌های کاری شوروی در تاجکستان که به گونه نمایشی بخاطر بازتاب نمونه‌ای این منطق من‌حیث جمهوری سوسیالستی از راه رشد غیرسرمایه‌داری تنظیم و ترتیب گردیده بود، رنج می‌برد و میل داشت همه امور را باید مطابق واقعیت‌های عینی آن جوامع به مشاهده می‌نشست. (مایر. و. اسلام و کلونیالیسم در آسیای میانه، دیدانداز غرب‌نگری در آسیای میانه، روتلیج، ۲۰۰۲م.). برتلس و ایوانف هر دو به گونه خیلی‌ها ساده به دست نویس‌ها و آثار دست‌نویس‌شده در بدخشان دسترسی قابل ملاحظه‌ای داشتند. ایوانف تنها از طریق چند تن از دوستان خود رابطه را با بدخشانی‌ها برقرار نمود، اما برتلس بعد از فراغت و اکمال پایان‌نامه آموزشی‌اش، در انستیتوت خاورشناسی مسکو توظیف گردید، و در آن محیط در میان سال‌های ۱۹۷۹ - ۱۹۵۳م.،من حیث پروفیسور همکار در دانشگاه دولتی تاجیکستان، در خلال سال‌های ۱۹۷۲-۱۹۶۶م.، ایفای وظیفه می‌کرد و سیاحت‌های علمی تبارشناسی را به مناطق پامیرزمین در سال‌های ۱۹۶۰- ۱۹۵۹م.، سازماندهی می‌کرد و هم من‌حیث کارشناس و برنامه‌ریز اداره یونسکو در شهر

پاریس در خلال سال‌های ۱۹۸٦- ۱۹۸۰م.، ایفای وظیفه نموده است. برتلس در ساحات مختلف دیگر نیز با اداره و حاکمیت شوروی سابق همکاری داشته و مناطق بدخشان افغانستان، به ویژه ولسوالی جرم بدخشان نیز، سفر نموده و از آرامگاه ناصرخسرو نیز دیدن نموده است. ایوانف درهمه نوشته‌های خویش تلاش ورزیده است تا ناصرخسرو را به گونه دقیق مورد مطالعه قرار دهد و بعد آن مقام و شخصیت معنوی و علمی و فلسفی او را در میان اسماعیلیان و سایر انسان‌هایی که در میان شان حیات بسر می‌برند، معرفی کند و هم درحقیقت سعی می ورزید تا از نوآوری‌ها، نظریات و بینش عقلانی ناصرخسرو و هم آثر و آفریده‌هایش که باعث تنویر ذهنیت نه تنها اسماعیلیان بلکه سایر باورمندان و پژوهشگران گردیده است، به معرفی گیرد و زندگی و علایق شخصی خود را وقف این‌گونه بررسی‌ها سازد. در ضمن ایوانف اضافه می‌کند، که ناصرخسرو سخت سعی ورزیده است تا از پیشینیان خود کمتر تقلید کند و مسایل مطروحه آنها را رونویسی کند، از فلسفه و منطق شخصی و برداشت-های تاریخی خویش استفاده نموده و در تنویر اذهان عامه نقش خیلی‌ها بلند تاریخی را به بازی می‌نشیند. حتی ایوانف به این باور است که شاید ناصرخسرو از جمله شخصیت‌های تاریخی است که برای نخستین بار فلسفه‌نگاری و فلسفه‌شناسی را در ذهنیت سایر پژوهشگران معاصران خود، تزریق می‌کند و آنها را بسوی باطنیت و گرایش معنوی مورد تشویق و ترغیب قلمی قرار می‌دهد. ایوانف با ترجمه یکی از قصاید ناصرخسرو از زبان فارسی - دری به زبان انگلیسی و روسی، نشان‌دهنده حاکمیت دقیق وی بر زبان فارسی و افکار فلسفی ناصرخسرو می‌باشد. وی می‌افزاید: "پژوهش‌ها و کاوش‌های فلسفی، علمی و اخلاقی ناصرخسرو، نشان‌دهنده کارکردهای فردی خودی او می‌باشد. وی در همه گفتمان‌ها خیلی‌ها طولانی سخن می‌راند و بحث و فحص می‌نماید. وی به مسایل مطروحه عادی و فارغ از بینش منطقی وقعی نمی‌گذارد و همواره میل دارد خویشتن را با نظریات فلسفی و عقلانی‌اش در ژرفای گفتمان‌ها به مشاهده نشیند. ناصر، همواره پیرامون عقل کل، نفس کل، هیولا، اختیار، جبر، صلاحیت، دانش، بینش و گرایش انسانی و جمع‌گرایانه، سخن گفته و در مورد جبر، اختیار، تقدیر، تدبیر نیز به بحث می-نشیند. حتی بعضن بدون در نظرداشت فهم دقیق از بینش آفرینش آفریدگار خویش را مورد پرس و پاس قرار می‌دهد و این البته نشان‌دهنده بی‌اعتنایی او نیست، بلکه نشان‌دهنده ژرفای علاقه و دلچسپی‌اش به مسایل مطروحه است. همه نوشته‌ها و آفرینش ادبی، علمی و فلسفی‌اش همواره من‌حیث مواد خیلی‌ها بلند آموزشی به میان آمده و شکل کتب فلسفی را به خود گرفته است." (ایوانف، ص. ۳۳)

ایوانف، در قسمت پنجم اثر خویش در مورد کارکردهای مسیونری "مشنری، مبلّغ"، ناصرخسرو در مناطق مازندران، خراسان، و مناطق مختلف بدخشان، سخن می‌گوید، ناصر پرسش خیلی اهم غیرقابل پاسخ را مطرح می‌سازد که در بسا آثار و آفریده‌های بعدی اسماعیلیان، مانند (اساس‌التأویل، قاضی نعمان نیز مطرح شده است. ایوانف می‌خواهد بپرسد که چرا، با وصف آنهمه حجّتان، داعیان، و مبلّغان، ناصر من‌حیث یک شخصیت جداگانه و بدون اندوخته‌های گذشته از تاریخ و فرآیند کاری شخصیت‌های علمی و اکادمیک اسماعیلی که جدیدن به کیش و آئین اسماعیلی رو آورده است، به سطح خیلی‌ها عالی و کامگاری های بی‌بدیل در مدت زمان کوتاه، دست یازیده است. ایوانف اظهار می‌دارد که ناصرخسرو شاید در شیوه های نگارشی خود، در مسایل ابراز بینش و نظریات خویش از طریق زبان و یا هم اشعار و سروده‌های ناصر به شمول قصاید شان، تا حدی دلتنگ‌کننده باشند و سلاست درستی نداشته باشند ولی تصور و تفکر شان مطابق زمان و مکان بوده و همواره پیرامون فلسفه زندگی، حیات و ممات، دانش و بینش، ازل و ابد و غیره سخن می‌راند و شاید هم تا حدی آنگونه هنری کاربن می‌گوید، ناصرخسرو می‌تواند همه کاره باشد ولی باید گفت که ناصر خسرو شخصت و نویسنده خسته‌کننده نیست. به مرور زمان مادامی که برتلس، با نوشته‌ها و آثار مخالفین بینش اسماعیلیسم، از قبیل ابن رزام، "کتابی در ردّ اسماعیلیه"، اثر تبن ندیم، "فهرستی پیرامون تاریخ بغدادی"، ابو معلا، "بنیان‌الادیان، نظام الملک، "سیاست نامه"، شهرستانی، "الفرق‌البین‌الفرق"، و سایرین که بینش و تاریخ و کارکردهای اسماعیلیسم به بینش‌ها و تصورات ممکنه و غیرممکنه بازتاب یافته است، آشنا می‌شود که در آن نام‌های مانند، شعوبیه، مزدکیه، مُغیسم، مُغ پرستان، کافر، الحادیون، ذندیقیه، قرمطیه، و غیره به آنها داده می شود، تصورات خودی‌اش را بر بنیاد حقایق و وقایع و نگارش‌های ضد و نقیض یاد شده انعکاس می‌دهد. وی علاوه بر آن خاورشناسان غربی، مانند، "کاره"، "بلاکت"، "گوارد"، و غیره را بخاطر حمایت شان از نگارش‌های غیرمسئولانه افراد شده و

بینش ضد اسماعیلیسم‌بودن شان را به باد ملامتی گرفته و آنها را در قطار شرکای جرم در نوشتارهای ضد اسماعیلی می‌داند.حتی برخی از این خاورشناسان غربی بدون در نظرداشت تحقیق و پژوهش دقیق در زمینه، اسماعیلیسم را منبع اضداد با گرایش اسلامی دانسته و آنرا زاده بینش فرسیان و پارسان دانسته و یک جنبش انقلابی و ضد اصول عقیدتی می‌دانند. برتلس کمی هم پیش‌تر رفته و ایوانف را ملامت می‌کند مبنی بر اینکه وی اسماعیلیسم را یک پدیده ضد عرب، ضد نشنلیسم و ملت‌گرایی تنگ‌نظریانه ترکیسم و بهتر گفته شود پان‌ترکیسم معرفی می‌کند. ایوانف می‌گوید، اگر خواسته باشیم تا در خدمت اختیار و صلاحیت یزدانی باشیم، در آنصورت باید مانند ناصرخسرو از مقام شامخ و عالی معنویتی که انسان را بار مجدد با اصل پیدایش او ارتباط می‌دهد، برخوردار بود و هر کسی به گونه عادی نمی‌تواند از این چنین جایگاه برخوردار باشد. بلکه باید در شمار و قطار مردمان ویژه از هر نقطه نظر باشد. و آنهایی که دارای حمایت ویژه یزدانی‌بودن در راستای خدمت انسان و کافه بشریت و آنها شخصیت‌ها و دسته مرمانی بودند که به نام "اهل تأئید"، یاد می‌شوند و کسانی هستند که مقام شان از فلاسفه و سایر دانشمندان، شامخ‌تر و بااعتبارتر است. برتلس مسایل ناصر را از طریق سیاق اشعار و قصیده‌اش مورد بررسی قرار داده و می-گوید که شخصیت وی بالاتر از فلاسفه، دانشمندان، عرفا، افلاطون و سایرین بوده و زمانی خواهد رسید که همچو افراد و اشخاص در برابر آرامگاه ناصر خواهند ایستاد و اشک افشانی خواهند کرد زیرا وی دارای چنین اثر ژرف‌آفرینی در میان همه انسان‌های محیط پیرامون خود می‌باشد. او می‌گوید، این گونه ادعای ناصرخسرو بخاطر این بوده است که وی به خانواده بزرگ تاریخی که حضرت محمد(ص)، در قیادت آن قرار داشت و اهل بیت آن حضرت این همه نیکی و محسنات را ادامه دادند، منسوب است. ناصرخسرو معتقد است و عملن نشان داد که وی در راستای علم و حکمت حرکت می‌کند، و دارای نه تنها دانش است بلکه بالاتر از آن دارای جهان‌بینی و دیدانداز گسترده و بینش عقلانی است که می‌تواند از آن در امر شناخت ذات سبحانه و تعالی از طریق دانش و آموزش معلم صادق، برسد و می‌گوید که چون علم در ذات خود از سوی خداوند و افراد و شخصیت‌ها دارای این علم و دانش به ویژه علم لدنّی، که از سوی خداوند است، دانستن‌اش فرآیندی است که انسان را در راستای قربت به روح عالی و ماندگار یزدانی رهنمون می‌شود. (برتلس، ص.، ۲۲۹). برتلس می‌گوید که، ناصرخسرو دارای علم و حکمت جداگانه بود، و این دانش در نتیجه شناخت روح القدس و روح الیقین، کمایی گردید، در صورتی علم و دانش فلسفی در نتیجه مراجعه به دانش آفرینش به میان می‌آید، در صورتی که با وصف این همه سخن‌ها، هنوز ناصرخسرو در تقسیم‌بندی حکمت‌ها و دانش معمل دچار پریشانی و تکلیف است. او می‌گوید برای وی همه دانش‌ها در حقیقت دارای منبع واحد هستند، و تنها در سطح و نحوه‌های کاربردی شان ناهمگون هستند. برخی‌ها، به ویژه داکتر سرفراز نیازوف کار شناس دانشگاه تورنتوی کانادا، به این باور است که ایوانف در فرآیند پژوهش خویش پیرامون بازتاب نکات اساسی کارکردهای تاریخی و فلسفی ناصرخسرو، ناکام مانده است. وی اضافه می‌کند و هم استدلالش این است که ایوانف آنچه را که هنری کاربن در نوشته‌هایش ناصرخسرو را معرفی نموده است، ایوانف حتی آنها را نیز در نظر نگرفته و اظهار می‌دارد که آثار و آفریده‌های ناصر در یک حلقه بزرگ علاقه‌مندان و خوانندگان در یک دایره بزرگ و قابل تمجید قرار ندارد. برتلس در همه نوشته‌های خویش نه تنها روی داشته‌های فکری، فلسفی و عقیدتی ناصرخسرو اتکا می‌کند، بلکه همه مواریث فرهنگی، ادبی، عقیدتی و فلسفی او را به شمول اصول بنیادین عقیده و باور شیوه‌های کاری و شناخت ژرف امور اجتماعی آن زمان به شمول امور ایدیولوژیک، به گونه عادلانه مکث می‌نماید و خواننده را با ابعاد ناهمگون بینش و تصور ناصرخسرو در راستای عرصه‌های مختلف زندگی، آشنا می‌سازد. برتلس روی همه پرسش‌هایی که ایوانف مطرح می‌کند، سخن گفته و داشته‌های فکری‌اش را بازتاب می‌دهد. وی زیست‌نامه ناصرخسرو، حالت و چگونگی وضعیت زندگی، روش و شیوه‌های کاری و شخصی، شیرازه‌های اخلاقی‌ای که ناصر در آن حیات بسر می‌برد، افکار و بینش ناصرخسرو، زبان و ادبیات ناصرخسرو، و طرز تفکر منطقی و عقلانی ناصرخسرو را مورد پویایی دقیق و ژرف قرار داده و در مورد آن از تحلیل و تجزیه خودی استفاده می‌کند. همزمان به آن برتلس در مورد نیاز حتمی انسان به دنیای جسمانی، اصول آموزش و دانش، وحدت شیوه‌های استراتیژیک دانش و بینش، فرآیند دعوت اسماعیلی، من‌حیث آئین‌نامه عقلانی زیست اجتماعی و وسیله پیشرفت، ترقی و تعالی عالم انسانی، سخن‌های فراوانی دارد که هر خواننده و شنونده را با عالمی از تفکرات ژرف عقلانی و عقیدتی همنوا می سازد. در صورتی که ایوانف آنچه را که برتلس در مورد ناصر می-

گوید، به ویژه در مورد بینش ناصرخسرو به اصطلاح برتلس، بینش اقتصاد سیاسی او در راه پیشرفت دنیا بسوی تمدن جدید و مدرن، کمتر مورد بحث و ارزیابی قرار می‌دهد.
برتلس می‌گوید، کمتر کسی را در دنیا می‌توان یافت که مانند ناصرخسرو، قهر، غضب، نگرانی، تشویش و زشت‌گویی را در برابر بی‌عدالتی‌های عقیدتی، اجتماعی و انسانی‌ای که از سوی حاکمان ظالم بر مردم و باورمندان روا داشته است، بازتاب نموده باشد و حتی آنقدر به غضب می‌آید که برخی‌ها را حیوان‌ها، ستوران و غیره یاد می‌کند و می‌فرماید که آنها چگونه روح انسانی را از دست داده‌اند و بسوی تقویه و استحکام روح حیوانی روانه هستند. باید گفت که ایوانف و برتلس، هردوی شان من‌حیث پژوهشگران برون‌مرزی و تا حدی بیگانه با مسایل فرهنگی اسماعیلی و نبود شرایط رفت‌وآمد در میان اسماعیلیان آنگونه که لازم باشد، توانسته‌اند دریچه خیلی‌ها بزرگی را برای علاقه‌مندان و خوانندگان آثار و آفریده های ناصرخسرو به شمول تاریخ و ادبیات اسماعیلیسم، گشوده‌اند و تا امروز کارکردهای شان در میان همگان من‌حیث منابع دست اول شناخته شده‌اند. هر دو دانشمند اعتراف نموده‌اند که کارکردهای پژوهشی شان در مورد ناصرخسرو و اسماعیلیسم من‌حیث سنّت و عقیده عقلانی در آسیای میانه، بکرترین و تاب ترین کارها نبوده بلکه مطابق امکانات دست داشته می‌توانند مسیرکشا باشند. برای پژوهش‌ها و کارکرد های مؤثر بعدی مطابق به شرایط واقعی زمان و مکان و انکشاف شیرازه پژوهش‌های علمی و تاریخی در میان این جمعیت تاریخی و پربار از دیدگاه دانش و فرهنگ غنامند علمی و تحقیقی. (سرفراز نیازوف، ناصرخسرو، دیروز، امروز و فردا. سایت انستیتوت لندن - انگلستان)
ایوانف در نوشته هایش، یمگان را که ناصر خسرو در آن حیات بسر برده و به کار کرد های پژوهشی و نگارشی مصروف بوده است، بهای کم داده و آنقدر به ستایش نمی نشیند، اما برتلس برخلاف ایوانف مکان کاری ناصر خسرو را به قصر ها و دژها تعبیر و تفسیر نموده و یمگان را به فردوس برین و مکان شاهانه و دبیرانه تشبیه می کند ، آنگونه که قزوینی در داستان کوچک اش در مورد ناصر خسرو یمگان را محل شاهی، دارای باغستان ها، قصر ها، خدمه ها ، نوکران و ناصر خسرو را شاه آن مکان می داند. بدون تردید هدف اش بیشتر مقام معنوی ناصر خسرو باشد که این گونه به ستایش گرفته است، و آثارش را به قصر ها، و بینش و افکارش را به باغستان ها، و پیروان و علاقه مندانش را به خدمه و نوکر و چاکر، تشبیه کرده است. برتلس ناصر خسرو را تنها در شیرازه نگارشی، ساختار شعری، فلسفی و عقیدتی مورد برسی قرار نمی دهد بلکه بیشتر شخصیت اش در سیاق و محتوای نگارشی مخالفین و موافقین مورد بررسی ژرف و بدون دغدغه قرار میدهد و ناصر خسرو را من حیث یک شخصیت کثیر البعاد حماسه آفرین معرفی می کند. برتلس علا رغم ایوانف، تصدیق می کند که ناصر خسرو حجت بود و لی ناصر خسرو به این مقان در مصر نه رسیده بود بلکه بعد آنکه به زادگاهش بلخ برگشت و بعد از کار کرد های خستگی ناپذیر و پیشبرد رسالت دعوت و بلیغ در مناطق بلخ، مازندران، نیشاپور، ختن و سیستان، این مقام عالی را کمایی نموده در در ذهنیت ، بینش و دیدانداز همگان، به ویژه علاقه مندان و شخصیت های فرهنگی و عقیدتی، به یک تصویر سترگ تبدیل شد. و این لقب و عنوان را از طریق نهاد علمی و عقیدتی " دارالعلم"، که من حیث مرکز تبلیغ و ترویج باور های حاکمیت فاطمی و اسماعیلیسم اجرای وظیفه می کرد، کمایی نمود.
برتلس می گوید ،یکی دیگر از نارسایی های نگارشی ایوانف نداشت معلومات کافی پیرامون کار کرد های عقیدتی، تبلیغاتی، سیاسی و دین داعی ها، حجت ها، مشنری ها، ماذونان و مستجبان، زمان فاظمیان و به ویژه دوران پیر ناصر خسرو ، در آسیای مرکزی است. وی می گوید انجام این گونه مسؤلیت و رسالت که دعوا نامیده اند، ناصر خسرو آن را بسر رسانده است، تنها شخصیت هایی از عهده آن بر آمده می توانند که دارای نیروی پشتیبان و حمایتی یزدانی باشند که اکثر آنها را " اهل تأئید"، می نامند. و این ها اشخاصی بوده اند که مقام شان بالاتر و والاتر از دانشمندان ، فلاسفه و تیوریسن ها، است. برتلس برای ثبوت این ادعا سروده ای را از دیوان ناصر خسرو اقتباس و بعد تفسیر و تشریح می کند که گویا ناصر خسرو در آن اظهار کرده است و می گوید که :" فلاسفه و دانشمندان مانند افلاطون در پیشروی آرامگاه ناصر خشرو اشک خواهند ریخت، و دیگران ادعیه هایی را برای ماندگار بودن روح و روان ناصر خسرو ، نثار خواهند کرد "، او می گوید که ناصر خسرو خود گفته است که دانش و علم، به ویژه علم " لدنی"، و خداداد از سوی آفریدگار عالمیان به برخی ها من محیث موهبت الهی

نصیب می شود و تدریس، تطبیق و تکمیل آن توسط اهل تأئید در واقعیت امر برگشت فرجامین و هدفمند بسوی آن روح و روان خداوندی است که انسان من حیث بهترین آفرینش و کافه بشریت در کلیت امر ، از آن برخوردار گردیده است.
برتلس می گوید ناصر خسرو علم و دانش ویژه " روح القدس"، یا " روح الیقین"، را می گستراند و به تعلیم و آموزش می گرفت . در دیدانداز ناصر خسرو گونه های ناهمگون دانش، علم و حکمت، دارای اصول حیثیت واحد هستند اما درجات، کار برد آنها و استفاده گیری ها از آن ها ناهمگون و بوقلمون است. باید گفت که همه دانش ها از یک منبع سرچشمه می گیرند و در خدمت هدف واحد که شناخت تصور آفرینش کائنات و خدمت گزاری به انسان این کره خاکی است، را در بر دارنده است، قرار باید گیرند.
برتلس می گوید که، ناصر خسرو دانش و علم و حکمت را این گونه تعریف و تشریح می کند : علم و فهم حقیقی آن است که اشیا و مؤلفه ها و پدید های مادی و اشیایی و معنوی را با اصلیت و منبع پیدایش آنها را به شناخت واقعی و عقلانی گیرد. و می افزاید که عقل و خرد انسان، " جوهر بسیط"، وسیله است که انسان به وسیله آن مسایل مادی و معنوی را مطابق ظرفیت عقلانی اش به شناخت می نشیند. موجودیت جسم برای حفاظت روح است و نه برای ایجاد دشواری و رنج برای روح. با وصف آن که عقل انسانی بالاتر از همه چیز است اما در فرجام در زیر صلاحیت و اختیار یزدانی است، و آفریدگار بر همه عقول محیط است. عقل و خرد انسانی با وصف داشتن این چنین مقام شامخ، هر گز نخواهد توانست آفریدگار خود را تفسیر، تعبیر و تشریح کند و یا در مورد حضور و عدم حضور اش سخن بر زبان راند. یعنی خداوند فرا فکری و فرا عقلی است. آنها یی که دارندگان علم و فهم و درک بیشتر اند، نزدیکتر و قرین تر به آفریدگار خود هستند.
آثار و نگارش های اندری برتلس در واقعیت امر پیرامون سیاق و محتوای اثر ایوانف " ناصر خسرو و اسماعیلیسم "، می چرخد و نه اینکه مختص به ناصر خسرو باشد. برتلس در اثرش سعی ورزیده است روی همه پرسش هایی کار کند که ایوانف در اثرش مطرح نموده است. به شمول زیست نامه ناصر خسرو ، موقعیت و چگونگی حال و احوال، روش ها، شیوه ها ، برخورد ها ، برداشت ها، افکار، جهان بینی و دیدانداز فلسفی، زبان کار بردی، شخصیت فردی و علمی، ماهیت کاری و خدمتگزاری های تاریخی ، علمی ، فلسفی، و مقام و موقف زمانی و تاریخی ناصر خسرو. برتلس پیرامون ضرورت و نیازمندی انسان به زندگی مادی و معنوی، دنیایی، اهمیت وحدت علوم و دانش ها، آموزش متداوم، و سایر مسایل را که شیرازه و نظام آموزشی خلفا و امامان فاطمی را تشکیل دهنده است، توضیح داده و مورد تمجید و تقدیر قرار می دهد.
برتلس بر خلاف ایوانف که خیلی ها ساده ، بدون تعمق و ژرفنگری همه داشته های تاریخ فاطمیان را بازتاب دادهاست، ، زمان کاری و دعوت خلفای فاطمی و اسماعیلیسم را من حیث جنبش فراگیر عقیدتی و فلسفی مورد تقدیر و تکریم قرار داده و آن را رنسانس آن دوران می نامد.
" برتلس می گوید ایوانف در راستای معرفی ناصر خسرو و دکترین اسماعیلیسم با ناکامی روبرو شده و همه مسایل آنزمان ناصر و شخصیت فردی او را بدون در نظرداشت تحلیل و تجزیه محیط پیرامونی که ناصر خسرو و دکترین اسماعیلیم در آن قرار داشت و بسوی رشد و انکشاف عقلانی ژرف می رفت، به نگارش و پژوهش گرفته است. برتلس می گوید اسماعیلیسم تنها آئین و کیش عقیدتی نیست، بلکه گفتمان سیاسی و ایدیولوژیک در سطح مهارت های جهانی است. و ناصر خسرو تنها دانمشند، سیاح،داعی، شاعر و فیلسوف نیست، بلکه وی چهره و شخصیت سیاسی، فلسفی و عقیدتی جنبش جهانشومل اسماعیلیسم من حیث دکترین انسان سالار و زندگی ساز است. برتلس مانند داکتر الیس هینسبرگر، ناصر خسرو را انسانی می داند که زندگی هدفمندی را سپری نموده و شصخیتی بوده است که بر مبنای مرور گذشته اش، آینده خود را تعیین و در آن دگرگونی های شگرفی را به وجود آورده است. او می گوید که شخصیت ناصر بالاتر و بیشتر و عالی تر از آن است که ایوانف او را ترسیم نموده است. او کسی بوده است که با همه فراز و فرود ابعاد زندگی اش سازش نموده و هرگز تسلیم نه شده است " (دادی خدایف، ، عابد، ص، 71)
نقش علمی و فلسفی داعیان اسماعیلی خراسان در گسترش بینش نو افلاطونیسم و اسماعیلیسم: پیشرفت میراث فرهنگی دنیای قدیم تا پایان قرن سوم/ نهم در دسترس مسلمانان قرار گرفته بود. این امر از نهضت بزرگ ترجمه متون بی‌شمار حکمت یونانی

به زبان عربی منتج شد. آثار افلاطون و ارسطو، (ارسطوطالیس)، جالینوس، بطلیموس و بسیاری دیگر از حکیمان و فرزانگان یونانی نخست عمدتن به وسیله دانشمندان مسیحی بین‌النهرین و شام به زبان‌های سریانی و آرامی ترجمه شد، و آنان سپس همان مواد را به زبان عربی ترجمه نمودند. این نهضت ترجمه، پس از کوشش‌های پراکنده‌ای که در دوره بنی امیه صورت گرفت، رسمن زیر حمایت و نظارت خلفای اولیه عباسی، به ویژه خلیفه مأمون (۸۳۳-۸۱۳ م./ ۲۱۸-۱۹۸هـ. ق.) درآمد و وی در کاخ خود در بغداد بیت‌الحکمه را بنیان گذاشت و کتابخانه‌ای داشت و کار ترجمه در آنجا به وسیله گروهی از دانشمندان به طور منظم و درست صورت می‌گرفت. به هر تقدیر، اکنون مسلمانان از نزدیک نه تنها با شاخه‌های مختلف علوم یونانی، مانند طب، علوم طبیعی، ریاضیات و نجوم آشنا شدند، بلکه با منطق و مابعدالطبیعه آشنایی یافتند، و تأثیرات فرهنگ یونانی را به علوم اسلامی و دیگر سنن دانشی منتقل ساختند. در فلسفه، در کنار آثار استادان بزرگ یونانی، نوشته‌های مؤلفان مکتب موسوم به نوافلاطونی نیز با تفسیرهایی از قرن سوم/ نهم به بعد به عربی ترجمه شد. این آثار و نوشته های نوافلاطونی عربی اثری زاینده بر تکامل فلسفه اسلامی بطور کلی و بر اندیشه اسماعیلی دوره فاطمی به گونه اخص داشت. نوافلاطون‌گرایی، واژه‌ای که تاریخ‌دانان جدید فلسفه سکه زده‌اند بر مکتبی اطلاق می‌شود که به وسیله پلوتینوس (فت ۲۷۰ م.) که در نزد مسلمانان با شیخ‌الیونانی معروف بود، تأسیس شد. وی فلسفه افلاطون را به طرزی که از اصالت بر خوردار بود، از نو تدوین کرد. فلسفه نوافلاطونی پس از آنکه عده‌ای از شاگردان پلوتینوس مطالبی بر آن افزودند، عمدتن به دست پروکلوس آتنی، (فت ٤٨٥ م.) تنظیم و تدوین یافت. ..... در چنین اوضاع و احوالی بود که محمد نسفی، ابوحاتم رازی، مهمتر از همه ابو یعقوب سجستانی، بر پایه گونه‌ای از فلسفه نوافلاطونی که در آن زمان در میان محافل فرهیخته و تحصیل کرده بعضی از مناطق ایران و آسیای مرکزی شایع بود، در باره موضوع‌ها و مضمون‌های فلسفی مختلفی پرداختند که عمومن در نوشته‌های قاضی نعمان و دیگر نویسندگان اسماعیلی آن زمان که در سرزمین های عرب نشین و شمال افریقا به فعالیت مشغول بودند، وجود ندارد. داعیان با یک جهان‌شناسی صدوری نوافلاطونی ممتاز پرداختند، که قدیم‌ترین سنّت الهیات فلسفی شیعی را عرضه می‌دارد. آنان به علت علاقه مشترک شان به فلسفه و بحث‌های کلامی طویل وعریض نیز کشانده شدند. تألیف عمده نسفی"کتاب المحصول"، که در سال ۹۱۲م./۳۰۰ هـ.ق.، نوشته شده است، و قدیم‌ترین کتاب یک داعی است که موضوعات فلسفه یونانی در آن مطرح شده، باقی نمانده است. اما مشهور است که برای مدتی در محافل حوزه‌های مختلفی رواج وسیع داشته است. کتاب محصول را داعی معاصر نسفی، ابوحاتم رازی که داعی ری بود مورد انتقاد قرار داد، و کتاب الاصلاح خود را در تصحیح برخی از جنبه‌های تعالیم نسفی نگاشت. کتاب الاصلاح رازی سبب شد که جانشین نسفی در خراسان، عینی ابو یعقوب سجستانی جوابیه رد او بنویسید. نسفی کتاب دیگری را زیر عنوان "الانسان‌الکامل"، به رشته تحریر در آورد که دارای محتوای خیلی‌ها مؤثری را در "بیان شریعت، طریقه و حقیقت" "انسان کامل"، "در بیان انسان کامل و آزاد"، "در بیان سخنورزی"، "در بیان سلوک"، "در بیان معرفت انسان کامل" ، و سایر مسایل سخن گفته است.

تا این زمان، بزرگترین مجموعه واحد از دست‌نویس‌های اسماعیلیان نزاری که به زبان فارسی نوشته شده است در شغنان، روشان و دیگر نواحی بدخشان افغانستان و تاجیکستان بدست آمده است. مجموعه دست‌نویس‌های عربی کتابخانه‌های بهره-های اسماعیلی، در سورات و بمبئی (ممبئی)، که زیر نظارت شدید پیشوای جامعه طیبی داؤودی قرار دارد، هنوز کلن در دسترس محققان نیست. بیشترین تعداد دست‌نویس های آثار اسماعیلی که در مغرب‌زمین در یک محل گردآوری شده و مشتمل است بر ۱۲۰۰عنوان به زبان های عربی، فارسی، گجراتی و دیگر زبان‌های هندی، آن است که در کتابخانه مؤسسه مطالعات اسماعیلی در لندن فراهم آمده است. مؤسسه مطالعات اسماعیلی لندن که در سال ۱۹۷۷م.، به همّت پرنس کریم آقاخان چهارم، امام حاضر اسماعیلیان نزاری تأسیس شد، در حال حاضر با چاپ و انتشار تک نگاشت‌هایی در سلسله انتشارات میراث اسماعیلی خود، و نیز در دیگر برنامه‌های تحقیقاتی‌اش، و همچنان با انتشار و اکتساب نسخه‌های خطی به تحقیقات و مطالعات اسماعیلی کمک می‌کند. (مختصری در تاریخ اسماعیلیه، فرهاد دفتری، صص، ۲۸-۲٦)

شیخ نصیرالدین طوسی و اسماعیلیان : نصیرالدین ابو جعفر محمد بن حسن الطوسی، دانشمند، پژوهشگر، منجم، فیلسوف و فقیه معروف ادبیات فارسی است که اکثراً در نگارش‌ها و آفریده‌ای ادبی اهل تشیع به اسم محقق طوسی ودر حلقات

اسماعیلیان زمانش به نام سلطان‌الدعات، یعنی سر خیل داعیان مورد خطاب قرار گرفته است. طوسی به تاریخ یازدهم جمادی‌الاول ۵۹۷ هـ.ق.، مطابق ۱۷فبروری ۱۲۰۱م.، در شهرک طوس که اکنون یکی از نواحی مشهد خراسان است، دیده به جهان کشوده و به تاریخ ۱۸ ذی‌الحجه ٦٧٢ هـ.ق. مطابق ۲۵ جون ۱۲۷٤م.، در شهر بغداد، چشم از جهان فرو بسته است. با وصف تحقیقات گسترده پیرامون حیات پر بار طوسی، هنوز هم مواد و داشته‌های کمی در مورد زندگی دوران کودکی و نوجوانی اش، در اختیار داریم، بجز آنکه در زیست‌نامه (آتو بیوگرافی)، شخصی‌اش که در سَیر و سلوک اقبال نشر یافته است و در اختیار دانشمندان و علاقه‌مندانش قرار گرفته است. طوسی در این رساله می‌گوید که وی در خانواده‌ای به دنیا آمده است که جانبدار تصور باطن‌گرایی و معنویت عینی درعلوم شرعی بوده است که یکی از وظایف بنیادی‌اش اشاعه و پخش علوم و حکمت باطنی بوده است که درحقیقت نشان‌دهندهٔ وابستگی عقیدتی موصوف را بازتاب دهنده باشد. برخی‌ها را باور بر این است که طوسی در یک خانوادهٔ کوچک دیده به جهان کشوده و آموزش خویش را در یک محیط پیرامون اهل تشیع بسر رسانده است، اما شواهدی دقیق در زمینه در دسترس نیست.

مگر یگانه چیزی را که از طریق سیاق سیر و سلوک در می‌یابیم این است که والدین طوسی از پیروان اسماعیلی نبوده و فقط مناسبات شخصی موصوف در اواخر زندگی او اتفاق افتاده است. از پژوهش‌ها و اظهارات طوسی هویدا می‌شود که وی از مراحل آغازین زندگی‌اش، شنوندهٔ مشتاق افکار، نظریات و بینش خانواده‌اش، به ویژه در برابر اصول و قواعد شرعی بوده و همواره تأکید ورزیده است که بدون پیروی وبررسی جدی شریعت، راه دیگری را در مذهب سراغ کرده نمی‌توانیم. اما پدرش همواره سعی می ورزیده تا برخورد تعبدی وبرون از دایرهٔ خردگرایی را در برابر مسایل دینی نداشته باشد، به سبب اینکه او دارای بینش روشنگرایانه و برخورد باز در مسایل شرعی و فقهی بود. پدر طوسی در آموزش و پرورش فکری خود، مدیون فعالیت‌های خلاقانهٔ مامای خویش که زمانی دانش‌آموز باهوش تاج‌الدین شهرستانی (۱۱۵۳م./۵٤۸ هـ.ق.) بوده است، می‌باشد. پدر طوسی میل داشت تا پسرش دارای سطح بلند وعالی آموزش منظم وپخته باشد و ازهمهٔ شاخه‌های علوم و حکمت متداول بهره‌مند گردیده وجهان‌بینی واندیشه های تمام مکاتب فکری و فِرَق ناهمگون را مورد ملاحظهٔ دقیق و جدی قرار دهد. یکی از نخستین آموزگاران طوسی که توسط پدرش برای طوسی انتخاب شده بود، کمال‌الدین محمد حاسب بود که بر بنیاد قول طوسی، وی شاگرد یک دانشمند، عالم معروف و مشهور و فیلسوف، افضل‌الدین کاشانی بوده است. (۱۲۱۳م./٦١٠هـ.ق.)، و طوسی اولین بار آموزش ریاضیات را زیر اثر و نفوذ علمی شخص موصوف، آغازگر شده است. اما بر اساس قول طوسی، گویا فرآیند آموزش یادشده آنقدر مقتدر و بااثر نبود که این مسئله خود باعث گردید که طوسی باید همیشه مثال‌ها و پرسش‌های مذهبی را بیشتر طرح نماید و این چنین تصور وی باعث کاوش‌ها و کنجکاوی‌های بعدتر او گردید. طوسی به حیث دانش‌آموز، آموزگارش را آنقدر زیر اثر پرسش‌های ناهمگون خود قرار می‌دهد که بعضاً باعث صلب صلاحیت سخن‌پردازی آموزگارش می‌گردید و در فرجام حتی از ارایهٔ پاسخ به گونهٔ حتم، ابا می‌ورزید. به طور مثال، کمال‌الدین همواره سعی می نمود تا از آنهایی نقد کند که غیرآگاهانه و بدون تعقل در راه شریعت گام بر می‌داشتند، اما زمانی که طوسی این مطالب را زیر بحث قرار می‌داد، کمال‌الدین به او می گفت: "آنچه مغز و هستهٔ مسئله است، هنوز هم لازم نیست تا برایت افشا گردد، زیرا تو هنوز نهایت جوان هستی و در مورد این عالم هیچ آگاهی نداری.زمانی که به پختگی رسیدی در آنوقت می‌توانی در نتیجهٔ پژوهش‌های فردی خود به ژرفای این چنین حقایق، پی ببری." شاید این همه کاوش‌های طوسی نتیجهٔ پدر و استاد معظم آن کمال الدین بوده است که در درخشش طوسی در پهنای علم و حکمت نقش نهایت سترگ را بازی کرده و تمام قوهٔ فکری، هوش و ذکاوت طوسی فقط بعد از وفات پدرش به گونهٔ فوری متبارز گردیده است. و این زمانی بوده است که طوسی جوان از خانه و کاشانه‌اش جهت دریافت علم و معرفت، بیرون می‌رفت تا بتواند روی عالم انسانیت دنیای آینده را که مبنی بر تصورات معنویات ماندگار و جاویدان باشد، تصویر برداری واقعی نماید و مسرت جاویدان را به آفرینش گیرد. طوسی در زیست‌نامه‌اش کمی در مورد تعلیم و آموزش خود به ویژه پیرامون الهیات‌شناسی و فلسفه، بحث نموده و در مورد اینکه زیر اثر کدامین دانشمندان و پژوهشگران قرار گرفته و از آنها بهره گرفته است، و یا اینکه ریاضیات و نجوم را نزد چه کسی به آموزش گرفته است، هیچگونه معلوماتی را در اختیار خواننده نمی‌گذارد. اما ما بر اساس و بنیاد سایر منابع می‌دانیم که طوسی یک آموزندهٔ بی بدیل و نادر بوده است که جهت فرا گرفتن

هرچه بیشتر علم و حکمت به ویژه نجوم شناسی که بعدترساحهٔ اصلی پژوهش و کاوش‌های او را تشکیل می‌دهد، به سفرهای فراوان و سیاحت‌های علمی و پژوهشی، پرداخته است. وقتی که طوسی به سن۱۷ سالگی رسیده بود، توانست محصول فکری ابوعلی سینا را که "الاشارات و التنبیهات" عنوان داشت و بینش فلسفی او را بازتاب می‌داد، به خوانش گرفت و با فریدالدین داماد در نشست‌های علمی و فلسفی قطب الدین سرخسی، در نیشاپور اشتراک ورزیده و مزید بر آن می‌خواست با شاعر و عارف معروف فریدالدین عطار(۱۲۲۰م./٦١٧ هـ.ق.)، نیز معرفت حاصل نماید. طوسی بیان می‌کند، با وصف اخذ مفاد بزرگ و استفادهٔ بی‌حد از مطالعه و پژوهش در مورد الهیات‌شناسی، هنوز هم نهایت متأثر و حتا مأیوس است. ازنتیجهٔ پژوهش و تحقیق گویا بی‌ثمر خویش پیرامون دریافت حقیقت مطلق، واحد، بی نظیرو سرچشمه و بنیاد پیدایش چنین حقیقت‌ها و اصل برگشت و فرآیند برگشت عقلانی به میعاد را دریابد. طوسی آنچه را که در بارهٔ تصور الهیات‌شناسان وابسته به دسته‌ها و فرقه-های ناهمگون توحیدپرستی آموخت، مورد قدردانی ژرف قرار می‌دهد، اما این چنین بینش را در برابر باورهای دینی نمی-پذیرفت، زیرا چنین شیوه به نظر وی، یک شیوهٔ تعبدی و عاری از واقعیت‌گرایی گذشتگان بود که چنین شیوه‌ها وفرآیند را می پذیرفتند، مگر باید به جهات و تصورات معنوی و گرایش‌های باطنی امور شریعت‌مداری و الهیات شناسی، ارج بیشتر قایل شد. طوسی در فرآیند پژوهش‌های خویش، فرا گرفتن علوم، فلسفه و حکمت را قرین‌تر به شوق و ذوق و سلیقهٔ فردی خود می-داند، زیرا وی همواره با استدلال و عقلانیت سرو کار می داشت. اما بآنهم طوسی برخلاف سایر دانشمندانی که می‌گفتند که ذریعه عقل، انسان می‌تواند به کنه همهٔ مسایل برسد، در صورتیکه او می‌گفت که درک و شناخت همهٔ پدیده‌ها به گونهٔ واقعی‌اش در حد صلاحیت عقل و خرد انسانی نبوده بلکه باید انسان دارای علم الهی و یا علم لدنّی باشد، تا بتواند آنرا ژرفتر درک نماید. در فرجام چنین اندیشه‌ها طوسی را به سویی کشاند که می‌گفت، چون عالم بشریت و دنیای انسان‌ها نهایت ناهمگون بوده و دارای نظریات متعدد و اندیشه‌های مختلف‌اند، لذا دریافت حقانیت صرف از طریق کاوش‌های عقلانی فردی ممکن نبوده بلکه بیشتر به مداخله و حمایهٔ مکمل و مشابه اکمل‌الکاملین و یا کار سازی است که از همهٔ این واقعیت‌ها آگاهی داشته و به علم آن با تمام اصول و منابع‌اش، آشنایی دقیق دارد. طوسی بر بنیاد این استدلال که چون خرد انسانی صلاحیت کشف همهٔ حقایق و به ویژه حقیقت مطلق را ندارد، لذا مادامی که با اسماعیلیان نیز در زمینه بحث می‌نمود، می‌گفت که لازم نیست پیرامون این چنین موضوعات جر و بحث کرد، زیرا محیط پیرامون ما هنوز با چنین اندیشه ها سازگار نیست. این زمانی بود که طوسی در مورد آموزش و حکمت آستان‌دار اسماعیلی ناحیهٔ کوهستان، محتشم شهاب الدین (١٢٤٦م./٦٤٤ هـ.ق.)، آگاه شد و فرستادن نامه به طوسی جهت ارایهٔ پاسخ به برخی پرسش‌های فلسفی و علاقه‌مندی شخصی آستان‌دار جهت مذاکره و مباحثه با طوسی، زمینه را مساعد ساخت تا با آستان‌دار محتشم که در سفر خود در گردکوه قرار داشت، ملاقات مختصر نماید . مرحلهٔ سرنوشت‌ساز در زندگی طوسی به ویژه در امر تحقیق و جستجوی مسایل علوم و حکمت، زمانی بوقوع پیوست که موصوف در خراسان مصروف تدوین و ترتیب اثر پرمحتوای خود "فصول مقدس" بود که محتوای آنرا افکار و احوال قائد اسماعیلیان نزاری، امام حسن علی ذکره‌السلام (١١٦٦م./٥٦١ هـ.ق) تشکیل می‌داد و اثری بود نهایت با ارزش، زیرا طوسی خود می‌گوید که از محتوای اثر خویش، فصول مقدس که در حقیقت امر تنویر کنندهٔ ضمیر و اشتعال بخشندهٔ تفکر و اندیشهٔ نهادی انسان‌اند، منافع بی‌حدوحصر معنوی را بدست آورده است. باید گفت که اثر محیط پیرامون محتوای عباره‌ها، تصوّرات و بینش فلسفی چنین فصول مقدس باعث گرایش هرچه بیشتر از پیش طوسی بسوی اسماعیلیسم گردید. باید گفت که این مسایل در نتیجهٔ تلاش خستگی‌ناپذیر شخصی طوسی و مداخلهٔ ناصرالدین محتشم (١٢٥٧م./٦٥٥ هـ.ق.) که بعد از شهاب-الدین بحیث آستان‌دار کوهستان توظیف شده بود، به وجود آمدند و باعث گردیدند که طوسی بحیث مستجب در دعوت اسماعیلی، پذیرفته شود. و در حقیقت در همین وقت و شاید هم کمی بعدتراز آن بود که نصیرالدین طوسی داخل حلقهٔ خدماتی ناصر گردیده و مناسبات نهایت نزدیک را با رهبر اسماعیلیان پیدا می‌کند، که قریب سی سال زندگی او را در بر گرفته بود.نظریات و اندیشه‌های ناهمگون توأم با برخی احتکارات فکری در مورد طوسی و روابط او با باورهای دینی کیش اسماعیلی، به گونه‌های مختلف باالوسیلهٔ دانشمندان و پژوهشگران مستقل بازتاب یافته‌اند که شاید تا حدی هم ناشی از ملاحظات و گرایش های سلیقه‌های مذهبی بوده و یا هم نگارش‌های نگارندگان حرفوی بوده است که به منظور مسرور نگهداری مقامات

صاحب صلاحیت باورهای دینی و کیش دیگری که اسباب آنگونه نوشته‌ها را فراهم ساخته اند، کشانده باشد. معلوماتی را که طوسی در اثر خود، سیر و سلوک، در اختیار ما می‌گذارد اندکی نشان دهندهٔ شکایت نازک وی ازشیوهٔ گرایش‌اش به سوی اسماعیلیسم است. قابل یادآوری است که برخی‌ها به شمول مامایش مانند: تاج‌الدین شهرستانی، افضل‌الدین کاشانی و کمال-الدین محمد حسیب که به نحوی از انحا با اسماعیلیان در مکالمه و مفاهمه بوده و با هم تمایلات بی‌شماری داشتند به نحوهٔ تعبیر و تفسیر تصورات باطنی و معنوی‌ایکه در آنزمان توسط پژوهندگان اسماعیلی به معرض آموزش گذاشته می شدند، افراد را بسوی کیش اسماعیلی مورد تشویق و ترغیب قرار می‌داد. دیده می‌شود که طوسی ارتباط نهایت نزدیک را با ناصرالدین محتشم برقرار می‌کند، او شخصی بود با کیفیت عالی آموزش عقیدتی و علاقمند به فلسفهٔ اخلاقی. ناصرالدین مقدماتی را برای نگارش رساله‌ای را در بارهٔ فلسفهٔ اخلاقی، آمادگی می‌گرفت اما به نسبت حجم زیاد کار اداری‌اش به مثابهٔ آستان‌دار کوهستان، نتوانست آنرا به پایهٔ اکمال برساند. طوسی جهت به پایهٔ اکمال رساندن این اثر ارزشمند وقت، به از یکی از شاگردان خود که از نقطهٔ نظر شیوهٔ پژوهش مورد اعتبار و اعتماد استاد خویش بود، سپرد و موصوف توانست آن را تکمیل نماید که در حقیقت کار مستقل پژوهشی نبوده، اما با وصف آنهم در میان اهل خبره مورد تقدیر فراوان قرار گرفته است. در ده سال بعد آن زمان، طوسی برخی از کارهای دیگری را از قبیل "گشایش‌نامه"که در مورد اخلاقیات به رشتهٔ تحریر در آمده بود، و رسالت معینیه که در مورد نجوم است، نیز در اختیار خوانندگان قرار گرفته بودند. طوسی در سال (۱۲۳۵م./ ٦٣٣هـ.ق.)، نخستین کتابش را که "اخلاق ناصری" نام داشت، یک جا با سایر رساله‌هایش به شمول "تولی و تبرا"، " آغاز و انجام"، به نگارش گرفته بود. طوسی بعد از تکمیل نمودن اثر خویش، اخلاق ناصری، یک جا با ناصرالدین محتشم رهسپار دژ الموت و مأمون که در رودبار قرار دارد، می‌شود. نظریات و بینش‌های ناهمگون در مورد این حرکت طوسی وجود دارند، به شمول اینکه گویا می‌خواست کشفیاتی را جهت افشاسازی برخی از رازها در میان اسماعیلیان انجام دهد و به نسبت وابستگی‌ایکه با خلفای عباسی در بغداد داشت، بتواند از این طریق با آنها همکاری نزدیکتر و جدی‌تر نموده باشد که خود عملی بوده پراز دشواری و جسارت‌آمیز، زیرا در آنزمان هیچ فردی و یا حاکمیتی نمی‌توانست در برابر نظام سیستماتیک و نحوهٔ مبارزه و اجتهاد شخصیت معروف و مشهور اسماعیلی، خداوند الموت حسن صباح، دست به چنین اقدامی زند. اما برخی‌ها را عقیده بر این است که رفت و آمد طوسی به دژ الموت، روی یک ضرورت بنیادی و ماموریت وی در امر راهنمایی کارمندان و تشنگان علم و معرفت به ویژه تعلیم و آموزش باطن‌گرایی، امور اداری و سایر مسایل مبرم و حیاتی در راه استقرار شیرازهٔ سترگ باورمندی که توحیدپرستی و انسان‌باوری در محراق آن قرار داشته باشد، صورت گرفته است. و روی همین دلیل بوده باشد که آستان‌دار محل شاید بخاطر اطمینان خاطر خویش برخی از افراد وافی و وابسته به خویشتن را با طوسی یک جا به مرکز فرماندهی اسماعیلیان، قلعهٔ الموت فرستاده باشد، که نمی‌توان تردید داشت و چنین شیوه‌های کرداری همواره در فراز و فرود تاریخ به وفرت به وقوع پیوسته است. بهر حالت طوسی همواره این سفرها را برای خود من حیث عزت و و قار دانست زیرا این خود زمینهٔ مساعدی بوده است در امر کسب معرفت با فرماندهان اسماعیلی که در مرکز فرماندهی الموت قرار داشتند. از جانب دیگر من‌حیث یک واقعیت انکارناپذیر تاریخی باید پذیرفت که حاکمیت اسماعیلیان نزاری دورهٔ الموت همواره برای دانشمندان، محققین و پژوهش‌گران همهٔ اقشار و دسته‌های جوامع اعم از اهل سنّت و جماعت و هم اهل تشیع که باری از دست توسعه طلبان مغل در بخش‌های آسیای میانه و به ویژه خراسان‌زمین، به ستوه آمده بودند، میزبان نهایت مطمئن و پویا بود. مزید برآن قلعهٔ الموت در آنزمان دارای یک کتابخانه مجهز با آثار و آفریده‌های ناب و کمیاب، بود که همهٔ علاقمندان علم و حکمت، بدون وابستگی‌های نژادی، زبانی و عقیدتی، از آن استفاده بعمل می‌آوردند و در حقیقت امر قلعهٔ الموت و به ویژه هیأت رهبری و کتابخانه مجهز آنها یک پناهگاه بی‌بدیل بود، برای تشنگان علم و معرفت، فرهنگ و راه حقیقت، واقعیت‌گرایی‌های جامعهٔ انسانی آنزمان. بدون در نظرداشت اینکه پیوند نزدیک طوسی با ادارهٔ دژ الموت دارای کدامین برنامه‌های خصوصی، فردی، جمعی و یا گروهی بود، اقامت بیست سالهٔ موصوف در آنجا، یکی از پرمحصول‌ترین دورهٔ حیات پربارو مصروفیت او به شمار می‌رود. همهٔ فعالیت‌های ابتکارآمیز و نوآوری‌های وی زیر نظر و حمایت امام علاءالدین محمد (۱۲۵۵م./٦٥٣هـ.ق.)، و سایر نخبگان و شخصیت‌های ممتاز جمعیت اسماعیلیان آن دوره، صورت گرفته است. از همهٔ پس منظر مکالمات و مباحثات طوسی با افراد و شخصیت‌های فرهنگی و

اکادمیک آنزمان، و هم از طریق آثار و آفریده‌های عقیدتی- فلسفی او استنباط می‌گردد که ایشان از آزادی عقلانی و خردورزانهٔ فضا و محیط پیرامون الموت محظوظ بوده و باعث شده است که موصوف به نگارش مسایل و مضامین ناهمگون به ویژه ستاره‌شناسی، ریاضیات، فلسفه و حکمت وعلوم مثبته، اقدام عملی نماید. طوسی اثر نهایت مهم فلسفی‌اش، روضة‌التسلیم (فردوس انقیاد)، را در سال (۱۲٤۰م./٦٤۰ هـ.ق.)، و اساس‌الاقتباس را به پایهٔ اکمال رساند. دفاع‌نامهٔ بسیار معروف وی از ابوعلی سینا در برابر فخرالدین رازی زیر نام (شرح‌الاشارات والتنبیهات)، از آن جمله آثاری است که به پایهٔ اکمال رسید. این همه آفریده‌های آخر طوسی و سایر نگارش‌های معروف و مشهور موصوف که قبلاً آنها را تذکر دادیم، باعث شده‌اند تا نصیرالدین طوسی لقب *سلطان الدعاة* راکسب نماید. سالهای نخستین طوسی در قلعهٔ الموت اعم از زندگی شخصی و پژوهشی‌اش، بدون در نظرداشت شرایط دشوارآفرین، در کلیت خود مصؤن و مصروف بود. اما نوشته‌های بعدی او بازتاب‌دهندهٔ اضطراب و دلواپسی وافری بود که اسباب آنرا افواهات فراگیر مردم پیرامون آمدآمد مغل‌ها، که بعدها به عینیت تبدیل گردید، فراهم ساخته بود. مغول‌ها زمانی که آسیای مرکزی و قسمت‌های شمالی خراسان را اشغال نمودند، در تلاش آن شدند تا بر ایران حمله‌ور شوند و بتوانند مرکز تجمع و فرماندهی دعوت اسماعیلی را که عبارت از قلعهٔ الموت بود و اولویت کارزار فعالیت‌های تبلیغاتی آنها را تشکیل می‌داد، اشغال نمایند. قبل از آن بسا از پایگاه‌های اسماعیلیان درناحیهٔ کوهستان،در کنترول آنها درآمده بود. در سال (۱۲٥٦م./ ٦٥٤هـ.ق.)، شخص هلاکو، جنگ سالار مغل‌ها، به قلعهٔ رود بار رسیده و نیت پیشروی بعدی‌اش را به قلعهٔ الموت و دژ مأمون، دوخته بود. بعد از انجام یک سلسله مذاکرات و مفاهمات ناهمگون وغیرقابل‌برون رفت، در فرجام هیأت رهبری اسماعیلیان را مجبور به تسلیم ساختند، و مغول‌ها بدون در نظرداشت این مسئله، اقدام به یک تخریب همگانی و قتل عام اسماعیلیان در ایران زدند، که این نیز خود گویای بسا از حقایقی است که فرآیند معامله گری را در قبال داشته است. حکومت اسماعیلیان که در آن وقت، ١٦٦ سال پیش توسط داعی سترگ، وافی راه و کیش طریقت و حقیقت پیریزی شده بود، به طور سیستماتیک مورد چپاول و غارت بی‌رحمانهٔ مغول‌ها، قرار گرفت. حتی تاریخ‌نویس معروف عطاملک جوینی (وفات ۱۲۸۲م./٦٨۱ هـ.ق.)، خود اعتراف می‌کند، مادامی‌که مهاجمان مغول را در فرآیند چپاول همراهی می‌نمود، برایش اجازه داده شده بود تا برخی از آثار و آفریده‌های کتابخانه الموت را توام با سامان‌آلات و لوازم ستاره شناسی را از گزند حوادث جهت استفادهٔ بعدی شان، نجات دهد. شاید هم نقش نصیرالدین طوسی در این حوادث نهایت مهم باشد و شاید هم، یکی از جهات نهایت گیج‌کننده و جدال برانگیز دورهٔ زندگی شخصی وی به شمار می‌رود. طوسی بحیث رئیس هیأت اسماعیلیان در مذاکره و مفاهمه با مغول‌ها، مشورهٔ واگذاری بدون قید و شرط و مسالمت‌آمیز قدرت و مرکز فرماندهی الموت را به مهاجمان مغول می‌داد، در صورتی‌که اعضای هیأت فرماندهی اسماعیلی اصرار می‌ورزیدند که آنها صلاحیت دفاع معقول را از مراکز و حاکمیت خویش را آنگونه که در برابر تجاوز سلجوقیان و خوارزمیان، کامگارانه انجام داده بودند، و اکنون در برابر مغول‌ها نیز پایداری و استقامت نشان خواهیم داد. طوسی بعد از فروپاشی الموت، به گونهٔ فوری روابط خود را با اسماعیلیان قطع نموده و ادعا می‌کرد که گویا او را برخلاف اراده و صلاحیت فردی‌اش حفظ و نگهداری می‌کردند که بدون تردید این چنین اظهارات عقیده و بیان رسمی راه را برای طوسی در جهت رسیدن به دربار و دادگاه مغول‌ها، هموار کرد. مزید برآن گفته می شود طوسی سردمدار مغول‌ها، هلاکو را جهت حمله به عراق مورد تشویق قرار می‌داد، با وصف آنکه بیم داشت که نشود با ریختن خون خلفای عباسی و آنهم بدون موجب که ترغیب‌اش از طرف طوسی صورت می‌گیرد، وقتی گرفتار مصیبت یزدانی بخاطر اعمالش گردد. بسا پرسش‌های دیگری نیز به میان می‌آیند که: طوسی چه نقشی را در امر تخریب، فروپاشی حاکمیت و نظام الموت و پایان حاکمیت اسماعیلی، بازی نموده است؟ آیا وی خود فردی بوده معتقد به باور شیعهٔ اثناعشر که اسماعیلیان را به تسلیم بدون قید و شرط، و واگذاری مسالمت‌آمیز حاکمیت به مغول‌ها و ترغیب آنها در راه از میان‌برداری خلفای عباسی، تا باشد حلف وفا داری و هم‌آهنگی خویش را به هم‌کیشان خود، جهت اطمینان خاطر آنها، تبارز داده باشد؟ و یا هم طوسی هنوز من‌حیث یک شخصیت مستقل با داشتن باور مطمئن به تصور و بینش اسماعیلیسم به اندیشه می‌نشست و فقط می‌خواست جهت مبارزه و اجتهاد عینی، معقول و عقلانی مجدد درعالم تقیه پارتیزان‌های اسماعیلی را سر و سامان بهتر بعدی دهد؟ و یا هم اینکه شاید مسئلهٔ طوسی یک موضوع شخصی برای فرصت‌طلبی‌ها و خودخواهی‌های مسلکی و حرفوی بوده

باشد؟ اینها آن همه پرسش‌هایی‌اند که نمی‌توان به سادگی پاسخ قانع‌کننده‌ای را برای شان دریافت نمود، زیرا دانشمندان ناهمگون دارای نظریات و تراوش‌های فکری متعددی در زمینه‌اند، به ویژه بر بنیاد نیات و اعمالی را که در فرآیند فعالیت‌های چند بعدی‌اش انجام داده است. از یک نقطهٔ نظر شاید تغییر جهت و روگردانی طوسی از اسماعیلیان و پیدایش تمایلات او بسوی مهاجمان مغول و ابراز وفا داری به آنها مفید واقع شده باشد زیرا مشتری درستی پیدا کرد و توانست با استفاده از امکانات مادی و مالی رصدخانهٔ بزرگ مراغه را در آذربایجان به ساختار گرفت که از آن طریق توانست به پژوهش‌های علمی بعدی‌اش ادامه دهد. طوسی روزهای آخر زندگی‌اش را در راه انکشاف و گسترش این پروژهٔ با اعتبار علمی، سپری نمود و هم خویشتن را با وصف داشتن مسئولیت‌های دیگری از قبیل مدیریت امور اداری و دادگستری در آستان مغول‌ها، مصروف ساختار جداول علم نجوم، تنظیم و ترتیب کتابخانهٔ شخصی ساخت. و بعضاً برای پژوهشگران پرسشی به میان می‌آید که چگونه طوسی توانست با وصف اینقدر مسئولیت‌های متعدد و کثیر، هنوزهم توانسته است به نگارش بسا از آثار، آفریده‌ها و رسائل زیاد، بپردازد. مثلاً: "مصارع‌المصارع"، تلخیص‌المحصل"، "رسالت‌الامامه"، "تجریدالاعتقاد" و غیره. با وصف این همه تذکرات و نگارش‌های ضد و نقیض، طوسی هنوز هم نمی توانست به طور کل با دنیای اسماعیلیسم وجهان‌بینی‌اش وداع کند و تصورات و بینش فلسفی و انسانی آنرا نادیده بگیرد، زیرا موصوف چنان ارتباط ژرف با این مکتب فکری داشت که شالوده آفرینش‌های علمی و فلسفی او را رقم زده بود. هنگامی که طوسی طبع دوم اثر خود "اخلاق ناصری" را آماده می‌کرد، ستایش و مدح شامل مقدمهٔ آنرا که در مورد امام علاالدین محمد و شخص ناصرالدین محتشم بود، حذف کرد ولی کارکردها و نظریات اصلی‌اش را دست نخورده گذاشت. حتی شیوهٔ بازتاب اندیشه‌های خود را که با تصور و بینش اسماعیلیسم هم‌خوانی و هم‌آهنگی داشت، نیز دست‌نخورده باقی گذاشت، که این خود ژرفای پیوند طوسی را با اسماعیلیان، نشان دهنده است. طوسی در اثر خویش "قواعدالعقاید"توضیحات مبسوطی را پیرامون دکترین اسماعیلی ارایه می‌دارد و با سایر مکاتب فکری کمتر تماس گرفته و اگر چیزی را نیز نوشته است، فقط ترجمه‌های تحت‌الفظی‌ای اند که از زبان عربی گرفته شده‌اند که در اثر دیگر او "سیر و سلوک" و رسالهٔ تصوف‌گونه‌اش، "اوصاف الاشرف"، نیز به وفرت قابل مشاهده‌اند. طوسی با امانت‌داری کامل موضوع و دیدگاه اصول وحدت روحانی را که در ادبیات اسماعیلیسم، جایگاه ویژه دارد، حفظ و حرمت نموده است. تلخیص‌المحصل، که در زمرهٔ کارهای علمی دورهٔ اخیراو به شمار می‌رود در سال (۱۲۷۱م./٦٦٩هـ.ق.)، تکمیل شده بود و طوسی در آن به گونهٔ واضح از نظام و دکترین تعلیمی و آموزشی کیش اسماعیلیسم بطور قطع دفاع می‌نماید. حتی به نظر می‌رسد که فخرالدین رازی را که زمانی در مورد اسماعیلیان تعبیر بد داشت، به نقد گرفته و بینش او را تصحیح مجدد می‌بخشد. طوسی حتی بسا از افترآت ممکنه را که در مورد نص امامت از جانب دیگران به مغالطه گرفته شده بود و یا به گونهٔ مخاصمت‌آمیز به رشتهٔ تحریر در آورده شده بودند، نیز رد نموده و زندگی باقی ماندهٔ خود را در میان اسماعیلیان ایران سپری می‌کرد. با خانواده‌ها رفت و آمد داشت و به محلات و دهکده‌های دوردست به سفرهای خود ادامه می‌داد که خود حاکی از آن است که طوسی و خانواده‌اش با اسماعیلیان ایران به ویژه مردمان ناحیهٔ کوهستان، رابطهٔ تنگاتنگ داشته است. یک واقعیت مسلّم است که در همهٔ ادیان، عقاید و باورهای دینی همواره یکجا با بینش عمومی و رشد معنوی آنها متحمل تحولات بنیادی و حتی باعث تغییر کیش در میان برخی-ها که به یقین یک پدیدهٔ نو نیست، گردیده است. در زمینه می‌توان بسا نمونه‌ها را از دنیای عیسویت به ویژه در نگارش‌نامه‌ها و زیست‌نامه‌های شخصیت‌های دینی و سکولار محیط پیرامون خود، مشاهده کرده می‌توانیم. مثلاً در نوشته‌هایسنّت آگستین، (وفات ٤٣٠م.)، که در همهٔ آفرینش‌ها و نوآوری‌های ادبی‌اش یک اساس همگانی را که بازتاب دهندهٔ مساعی او در شناخت هرچه عقلانی‌تر محیط پیرامون است، مشاهده کرده می‌توانیم، به شمول قضاوت عادلانه و در موازنه نگهداری باور جدید جهت مقابله با چالش‌های متصوّر از زندگی و روزگار زیست همگانی اجتماعی. یکی از نمونه‌های نهایت برازندهٔ چنین ژانر و سبک ادبیات اسلامی را می‌توان در "المنقذُ مِن‌الضَلال" اثر امام غزالی (وفات ۱۱۱۱م./۵۰۵ هـ.ق.)، و"سیر و سلوک"، نصیرالدین طوسی به درستی می‌توان مشاهده کرد. علاوه برآن اشعار و قصاید اعترافیه و اقراریه‌ای نیز وجود دارند که تبارز دهندهٔ چنین تجارب و اندوخته‌های مذهبی‌اند که می‌توان از قصیدهٔ اعترافیهٔ ناصرخسرو، یاد کرد. موضوع تغییر و تعویض کیش، هر دو غزالی و طوسی بر بنیاد یکی از بزرگترین مباحثاتی صورت گرفته است که افکار و بینش بزرگترین متفکرین اسلامی را برای سده-

های زیاد، به خود معطوف داشته است. به ویژه مسایل همچو، روابط عقل و وحی، و یا هم اینکه آیا بشر قادر است و یا خواهد بود تا از حقیقت مطلق نیروی یزدانی و باورهای مذهبی با در نظرداشت معارف بشری، آگاهی حاصل نماید. و یا هم اینکه، آیا بجز از ذات آفریدگار که یک حقیقت مطلق است، آیا حقایق مطلق دیگری نیز وجود دارند؟ غزالی بحیث حقوق-شناس و فقیه در امور باورهای اهل سنّت و جماعت، در فراز و فرود زندگی خود توسط بسا از پرسش‌ها محصور شده بود و یکی از پرسش‌های مرکزی‌ای که در برابر او قرار داشت، علم کلام، فلسفه، حکمت، علم و آموزش آموزگار صادق، تصوف و سایر مسایل جهت رهیافت بسوی حقیقت مطلق و پویا بود. موصوف بعد ازسپری نمودن زمان نهایت بحث‌برانگیز و مشحون از پرسش‌های بدون پاسخ، رو بسوی تصوف نمود. حتی با وجود مسایل یاد شده او هنوز با خود در مورد اینکه نمی‌توان از اثرات خِرد در فرآیند تعلیم و آموزش تکذیب نمود و یا به جدال گرفت و روی اهمیّت خرد و گرایش عقلانی، برای ضرورت رسالت، اصرار مجدد می‌ورزید. چون طوسی یک سده بعدتر به میان آمد، تصوف برای او پدیده ای بود که هرگز با شیعیسم سازگاری نداشت، و انتخاب او میان فلسفهٔ احتکاری و تعلیم معلم صادق بود که فرآیند حل این گونه مناقشه و ناسازگاری میان این پدیده‌ها، موضوع اساسی محتوای اثر طوسی، سیر و سلوک را تشکیل می‌دهد. در متن طبع جدید این رساله مدرس رضوی می-گوید که اثر حامل هیچگونه عنوان نبوده و فقط به نام سیر و سلوک توسط هر کسی که پیش آمده بدست نشر سپرده شده است. اما زمانی که، ژرفتر به سیاق آن نظر انداخته شود، تصور تغییر کیش طوسی را بطور واضح تشخیص کرده می‌توانیم، و این مسئله خود کمک‌رسان آن است که تا بتوان عنوان دقیق و مناسب را برایش مطابق سیاق رساله، تعیین نمود. بهر حال اثر یاد شده از مقام عالی در قطار سایر آثار و آفریده‌های طوسی، برخوردار است، زیرا توضیح روشنی را در مورد مراحل اول زندگی نویسنده، تعلیم و آموزش، تصور روحانیت و معنویت، فرآیند تغییر کیش و آئین، و بینش دقیقی را که در مورد افکار و اندیشه‌های اسماعیلیسم، در فکر خویش می‌پروراند، انعکاس می‌دهد. موضوع تعلیم و آموزش، من‌حیث آموزش باصلاحیت که ناشی از مرجع بااعتبار و مشروع باشد، مورد نظر طوسی بود، که دکترین آموزشی کیش و آئین شیعه نیز از مقام والا و شامخی برخوردار است. طوسی این گونه صلاحیت و اختیار را به امام وقت، معصوم و از اهل بیت رسول باشد، رجعت می‌داد و تنها او را مرجع قانونی و مشروع پیشبرد امور تعلیم و آموزش عرصه باورهای دینی و دنیوی می‌دانست. او به این باور بود و می‌گفت که تنها امام زمانه است که واقعیت‌های عینی و حقانیت باورهای انسانی را جامه عمل پوشانده و در تعمیل و تحقق آن صاحب اختیار و اتوریته محض است، زیرا به نظر طوسی، این فقط امام زمانه است که شخصیت بی‌نظیر و بی‌بدیل طرح، تطبیق و تدقیق دکترین اسماعیلیسم در شیرازه و داشته‌های تاریخی و قوانین اسلامی، در میان پیروان و باورمندان خود می-باشد. او می‌افزاید که آثار و آفریده‌های مانند، رسایل اخوان‌الصفا، من‌حیث مساعی مراحل نخستین تدوین دکترین اسماعیلی، " کتاب‌الافتخار" ابویعقوب سجستانی، "راحت‌العقل" حمیدالدین کرمانی، "المجالس"، المؤید فی‌الدین شیرازی، "زادالمسافرین"، پیر ناصرخسرو، و سایر منابع و سرچشمه‌های اسماعیلی، در حقیقت وقف نگارش، توضیح و تفسیر این گونه تصور و بینش، یعنی تعلیم و آموزش واقعی و حقیقی از طریق امام‌الوقت و هادی زمان، معصوم و معلم صادق، شده‌اند. طوسی می گفت، آنهایی که میل دارند با دکترین و جهان‌بینی اسماعیلیسم، معرفت ژرفتر حاصل نمایند و دریافت‌های شان را در راستای حقیقت‌شناسی استقامت بخشند، باید با بینش و تصورات آموزشی داعی سترگ، حسن صباح، خود را از دیدگاه عقلانی و علمی، قرین‌تر سازند تا آن را به گونه کل مورد درک و شناخت قرار داده بتوانند.

طوری که همگان می‌دانند، حسن صباح، مهندس چیره دست ساختار، طرح و دیزاین حاکمیت اسماعیلی در سرزمین ایران بود. این همان حسن صباح بود که بینش تعلیم و آموزش را گونه مجدد بخشید و آن را به مثابه وسیله نیرومند عقلانی در راستای ثبوت نیازمندی‌های عالم بشریت به چنان یک جهان‌بینی مورد نیاز مبدل ساخت که شهرستانی آن را "دعوت جدید"، و مدرن یا "الدعوة الجدیده"، در آثار و آفریده‌های خود یاد می‌نماید. این موضوع در یاد داشت‌های حسن صباح که به نام "فصول چهارگانه" که اکنون با دریغ و افسوس زیاد در اختیار ما قرار ندارد، نیز یاد گردیده که در واقعیت شمه‌ای از آن‌ها در اثر بکر شهرستانی، "الملل والنحل" نیز مورد بازتاب قرار گرفته است. از توضیحات شهرستانی چنین برداشت می‌شود که کارکردها و نگارش‌های اصلی حسن صباح در زمینه می‌بایست از یک قوت عقلانی خارق العاده بی‌نظیر و کمیاب، بر خوردار

بوده است. این بینش حسن صباح که در حقیقت برعلیه حاکمیت بی‌بند و بار نظام سلجوقی، مطرح شده بود، باعث گردیده است تا ذهنیت و خشم غزالی، را بر انگیزد و او را وادار سازد، تا در اکثر آثار خود، از آن من‌حیث فرآیند آموزشی دشوارآفرین یاد آور می‌شود. اما چونکه شهرستانی از بینش آموزشی حسن به گونه نهایت فشرده یاد می‌نماید، از این سبب دشوار است تا قوت طرح عقلانی و فرآیند دیالکتیک آموزشی، حسن صباح را به گونه کامل آن درک نمود و مورد شناخت همه جانبه قرار داد. از این سبب با وضاحت کامل باید گفت که این صرف بر بنیاد آثار و آفریده‌های طوسی، به ویژه "سیر و سلوک"، و"روضة-التسلیم"، است که امروز دانشمندان و پژوهشگران عرصه های تاریخ‌نگاری و تاریخ‌شناسی، روی این موضوع آگاهانه به تعبیر و تفسیر دقیق‌تر گام بر می‌دارند، در صورتی که شیوه طرح و تشریح مسایل وابسته به طوسی از شخصیت چندبعدی حسن صباح، کاملاً متفاوت از دیگران است. به معنی اینکه نحوه مذاکره و مباحثه طوسی از شیوه تعبیر و تفسیر شخص حسن صباح تا حدی متفاوت هستند، اما به گونه نمادین و سمبولیک آنها را در نگارش‌های خود دقیق بازتاب داده و تا حدی اگر واژه‌ها و اصطلاحات تغییر خورده باشند، سیاق و محتوای کلام و جهان بینی و دیدگاه عقیدتی، آنقدر هم ازهم جدا پنداشته نمی‌شوند. آنچه را که حسن در مورد تصور و بینش امامت، اختیار، عصمت، تعلیم و آموزش سخن گفته است، همه دلایل را برای به اثبات رسانی آن از مباحثات عقلانی و منابع شرعی، کلامی و الهیات‌شناسی دریافت نموده است.علاوه برآن ، شیرازه هستی-شناسانه و معرفت‌شناسانه‌ای که طوسی دکترین و جهان‌بینی اسماعیلی را در آن به تعبیر و تفسیر می‌نشیند، آن چیزی است که اکثراً به نحو واضح در آثار، آفریده‌ها و ترکیبات ادبیات عقلانی و عرفان حسن صباح دریافت کرده نمی‌توانیم. اما باید گفت که در جهان‌بینی حسن و طوسی، آنقدر مشترکات افکار و اندیشه‌ها وجود دارند، که می‌توان دریافت که شاید طوسی ادامه‌دهنده و انکشاف‌بخشنده کارکردهای حسن بعد از سقوط و فروپاشی الموت بوده باشد. حتی می‌توان گفت که طوسی آنقدر در راستای پخته‌سازی هر چه بیشتر و بهتر دکترین حسن مساعی فراوان را بخرج داد که برای یک سده دیگر نیز بعد از در گذشت حسن صباح از کارآیی دقیق و خردمندانه آن هرگز کاسته نه شده بود. "سیر و سلوک"، طوسی اثری است که به شیوه نهایت متراکم، مغلق و انتزاعی، به نگارش گرفته شده است، و از مهارت استادانه خود که در شیوه‌های نگارشی ویژه سده‌های میانه معمول بوده است، استفاده نموده و در اختیار خوانندگان وعلاقه‌مندان عرصه های ناهمگون، به ویژه پژوهندگان عرصه الهیات-شناسی، قرار داده است. شاید هم اینگونه نگارش طوسی، بخاطری باشد که خواسته است از رازهای مکتوم او که در شیرازه الفاظ پنهان ساخته است، آگاهی صورت نگیرد و از همین سبب هم بوده است که وی نامه مخفی‌ای و پنهانی‌اش را حضور داعی الداعات اسماعیلیان، مظفر ابن محمد می‌فرستد و شخص مظفر آگاهی داشت که طوسی یک شخصیت آموزش‌دیده، با درایت و سطح عالی تفکر، بینش و اندیشه عقلانی، صاحب صلاحیت و اختیار در امر تعبیر و تفسیر عقلانی امور و داشته‌های دینی در شرایط زمانی و مکانی‌ای در آن در میان دیگران زندگی بی‌نظیر و عاری از تعصب و جزم‌گرایی‌اش را ، سپری می‌نمود. برخی‌ها را باور بر این است که برخی از نوشته‌های طوسی، متوجه مقامات عالی رهبری اسماعیلیان، به شمول امام وقت بوده است تا خواسته است به گونه مستقیم در ارتباط باشد بجای آنکه از طریق فردی، و یا کسی دیگر، تا باشد از اوضاع و احوال درونی و بیرونی آنها را مطلع سازد بدون آنکه آنها خود در زمینه از آگاهی لازم برخوردار بوده اند، تا برای اتخاذ تدابیر مقتضی جهت حل برخی از مسایل دشوارآفرینی که با گمان اغلب از طرف آنهایی که تحمل ترقی، پیشرفت و ارتقای علمی و عقلانی نظام مطروحه اسماعیلیان را نداشتند و همواره در پی ایجاد آفرینش دشواری‌ها در سر راه شان قرار می‌گرفتند، گرفته باشند. البته نوشته‌های شان صرف برای آفرینش مفاهمه و مکالمه بودند و نه برای ایجاد و تدوین کتب و یا جزوه‌های درسی و آموزشی در راستای پیشبرد تعلیم و آموزش مذهبی در شیرازه اصول اخلاقیات عقیدتی و باورهای دینی اسماعیلیسم مروج در آنزمان. بعضاً پرسشی به میان می‌آمد که طوسی به کدامین دلیل و برهان، بهترین نظریات و داشته‌های فکری بکر خود را فقط به گونه محرمانه، مخفی و پنهان از انظار دیگران، در اختیار رهبری و قیادت اسماعیلیان می‌گذاشت. مزید برآن باید گفت که طوسی در این نامه مخفی خود از رئیس داعیان، خواسته است افکار و اندیشه‌های فلسفی، اجتماعی و باورهای دینی‌اش را در راستای اینکه چگونه توانست درستی‌ها را از نادرستی‌ها، تمیز نمود و به هر یک و هر کدام باید پاسخ معقول ارایه نمود، بازتاب نماید. علاوه برآن خواسته است، بداند که حقیقت، واقعیت و معکوس آن از دیدگاه مظفر چگونه مورد بررسی قرارخواهد گرفت، تا باشد

باعث ایجاد سهولت در امر آفرینش افکار و اندیشه‌های بعدی او در مذاکرات، مباحثات و طرح و دیزاین برنامه‌های مشترک کاری با رهبری الموت برای آینده‌ها گردد و مرفوع‌کننده دشواری در زمینه‌های مختلف دعوت سراسری اسماعیلی در سرزمین ایران و مناطق آسیای میانه، به ویژه افغانستان وعلاقه‌جات شمال پاکستان باشد. اما برخی‌ها به این باورهستند که به گمان اغلب نگارش نامه پنهانی طوسی به مظفر، تنها جهت شخصی و فردی داشته باشد و تنها خواسته است ذکاوت، بینش، فراست، درایت و عروج علمی و عقلانی‌اش را با قائد اسماعیلیان در میان گذارد و موصوف را از شخصیت اکادمیک خودی‌اش آگاه سازد، تا باشد این گونه نگارش‌ها مصدر خدمت‌گزاری به آن اهدافی گردند که طوسی در افکار خود پرورش می‌داد. همچنان می‌توان مقایسه کرد و یا هم در برابر هم قرار داد، نامه مشابه پیر بزرگ ناصر خسرو را به این مسئله که زمانی خواست تا نامه‌ای را به آستان‌دار شهر بصره، علی ابن احمد بفرستد، زمانی که در سال(۱۰۵۱م./ ٤٤٣هـ.ق.)، به بصره رسیده بود. اما باید استدلال کرد که شاید انتقال طوسی از ناحیه کوهستان به قرارگاه مستحکم اسماعیلیان دژ الموت و اشترا ک فعال و مؤثر او در پیشبرد فرایند دعوت اسماعیلی، امکان نمی‌داشت اگر وی قادر به نگارش این چنین نامه‌ای که حاوی سیاق و محتوای افکار و اندیشه‌های عالی و شامخ طوسی و دور از انظار آنانی که نیت سو در برابر او داشتند تا ضرری را متوجه کارکردهای آینده‌اش نساخته باشند. گذشته از این چنین بحث‌ها، باید گفت که قصد و اراده طوسی در این مورد در اثر نهایت مؤثرش "سیر و سلوک"، بازتاب گردیده است که تنها خواسته است تشخیص معین و مشخص، واضح و بدون دغدغه، مسامحه، پیرامون اصطلاحات، بینش و تصور معنویت، گرایش باطنی، روحانیت ، گرایش مادی و دنیاباوری را از دریچه ذهن، افکار و اندیشه‌های خودی انعکاس داده باشد. موصوف در این مرحله زمانی جهت ظواهر پدیده‌ها از دیدگاه و سیاق الهیات‌شناسانه (تیولوژی)، و پژوهش‌های فلسفی اتکا نموده و همواره تلاش ورزیده است تا استدلال و اقامه دعوایش روی آفرینش تصور عقلانیت در باورهای دینی پایه گذاری کرده و سعی ورزیده است این گونه مسایل را با همگان در میان گذارد تا باشد از حمایت قوی‌تری برخوردار شده باشد، و تفهیم نموده باشد که دسترسی به علم لدنّی، دانش مکتوم، فهم کتاب آسمانی از طریق آیه-های مشهود خداوندی مندرج درکتاب کائنات، تنها از طریق استدلال و پژوهش‌های مستمرعلمی- عقلانی میسر شده می‌تواند. شاید هم لازم نباشد، نصیرالدین طوسی را درهیچ موردی با حسن صباح به مقایسه گرفت، زیرا این هر دو، شخصیت جداگانه و دارای نقش‌ها، صلاحیت‌ها و ظرفیت‌های جداگانه هستند. یکی من‌حیث شخصیت اکادمیک محقق، پژوهشگر، و دیگری یک شخصیت هم اکادمیک، و پژوهشگر در دنیا معنویت، سیاست، عدالت اجتماعی، مبارز و مجتهد، قائد، سازمان‌ده و دارای جهان‌بینی گسترده عقلانی و فلسفی به معنی واقعی آن. حتی این هر دو شخصیت از دیدگاه پالیسی‌های تعلیمی، آموزشی و ایدئولوژی و تیولوژی (الهیات‌شناسی)، از هم دارای تفاوت‌ها و برازندگی‌های مشخصی‌اند که در آثار و آفریده‌های پیشینیان و پژوهشگران زمان و شرایط کنونی، به وضاحت به مشاهده می‌رسد. حتی باید دکترین آموزشی آنها را به مفهوم گسترده‌اش مورد بررسی قرار داد، زیرا این آن دکترینی بود که در همه آثار و آفریده‌های مراحل بعدتر الموت بازتاب گردیده بود وشیرازه عقلانی و علمی آن دکترین را می‌توان در افکار، اندیشه‌ها و بینش تنویرگرایانه، شخصیت پژوهشگرعرصه باورهای دینی به مشاهده نشست، که شمه‌ای از آن را می توان در آثار و آفریده‌های طوسی در مراحل واپسین زندگی پربار در قرارگاه و آستان خداوند الموت را به مطالعه گرفت. لازم به دانستن است که موضوعی جامع و قابل مفاهمه و مکالمه عمومی نیز در ادبیات و آثار اسماعیلی قبل از دوره الموت بطور واضح به مشاهده می‌رسد، به ویژه دوره زرین خلفای فاطمی و انکشاف بیشتر و هرچه گسترده‌تر آن در کارکردهای علمی و اکادمیک سنّت عقلانی دوره الموت، را نیز می‌توان به مثابه ادامه بینش عقلانی و اخلاقی اسماعیلیسم، مشاهده نمود. این مسئله بینش ما را بهتر و بیشتر از پیش، در راستای خدمات ارزنده تاریخی، علمی، سیاسی و فلسفی حسن صباح و نصیرالدین طوسی و بینش علمی و دکترین فلسفی اسماعیلیسم را که بر بنیاد و شالوده سنّت قدیم تعلیمی و آموزش ناشی از تصور تشیع، تدوین و ترتیب گردیده بود، مورد بررسی و ارزیابی دقیق قرار داد. مزید برآن می توان روی برخی از عرصه‌های فکری و آموزشی طوسی سخن راند که وی همواره روی آنها کار می نمود و با اصرار فراوان میل داشت حقانیت شان را به اثبات برساند، که عبارتند از عباره‌های "امر" و" کلمه"، یا سخن خدا. اگر این گونه اندیشه‌ها در بینش متافیزیک برخی از شخصیت‌های اسماعیلی، مانند احمد نسفی، و ابو یعقوب سجستانی، در سده‌های چهارم - دهم و در

فرصت‌های بعدتر آن در آثار و آفریده های حمیدالدین کرمانی، زیرعناوین و بازتاب‌های فکری "امر باری"، که من‌حیث میانجی میان خداوند وعقل اول قرار می‌گیرد، طوسی همواره روی این امر اصرار ورزیده و آن را به مثابه گفتمان نمادین و سمبولیک با آموزگار جهانی و یا "آموزگار کل" یا معلم اول، من‌حیث مظهر امر باری و هدایت می‌دانست که اثرات آن بعدتر در آثار و آفریده‌های پسین چرخش الموت، نیز محسوس و ملموس بود. یکی دیگر از ابعاد نهایت با اهمیّت‌ای که درآفریده طوسی "سیر و سلوک" مورد مطالعه و پژوهش جدی قرار گرفته است، مسئله دانش و علم یزد انی و فهم آسمانی است که در آثار پیر ناصرخسرو به نام "علم لدنی"، یاد می شود، برای جوینده و مرجع دارای اهمیّت بسزا است، و این هم شاید یکی از بزرگ‌ترین عرصه‌های خدماتی دکترین تعلیم و آموزش طوسی برای آموزندگان، پیروان و پژوهشگران میدان باور های مذهبی و آئین اسماعیلی باشد. همچنان در این اثر بااهمیّت، زندگی آموزشی، تعلیمی و عقیدتی طوسی از آوان کودکی الی مرحله تغییر عقیده و باور فردی‌اش مورد شرح و تفسیر قرار می‌گیرد و خواننده را با جهانی از پرسش‌های تقریباً بدون پاسخ مواجه می‌سازد، تلاش و مساعی خستگی‌ناپذیر او را با سایر افراد به گونه انفرادی، در راستای کسب علم و دانش، به ویژه عرصه‌های مشحون از علایم گرایش عقلانی وراشنالیسم، نشان می‌دهد. طوسی به این باور بوده است که حصول علم و معرفت واقعی و عینی، از طریق دبیرستان و مدرسه معلم صادق یا معلم کل که شاید در هستی ما بی‌نظیر باشد، اما قابل دستیابی است، از طریق مساعی همه جانبه و خستگی‌ناپذیر فردی و خودشناسانه، بالوسیله حصول و معرفت علم لدنی و نایاب می تواند که بدست آید. نویسنده در سیر و سلوک بهترین و ناب‌ترین پژوهش‌های فکری اسماعیلیان دوره الموت را نیز بازتاب می‌دهد و روی ارزش تاریخی، اجتماعی، مادی و معنوی تعلیم و آموزش، اصرار ورزیده و پیشنهاد می‌نماید که این مسئله باید در شیرازه افکار و اندیشه‌های جمعی و در یک نظام با ثبات آموزشی قید گردد و به مثابه آئین‌نامه تعلیمی و آموزشی بدون هراس و دغدغه، در اختیار دانش-آموزان وعلاقه‌مندان این عرصه گذاشته شود. بدون تردید موجودیت سه دهه طوسی در الموت و همکاری و یاری شان با فرآیند بینش اسماعیلیسم، به ویژه سال‌های (١٢٢٤م./٦٢٠هـ.ق. - ١٢٥٦م./٦٥٤هـ.ق.)، یکی از ارزشمندترین و مؤثرترین دوره‌های کاری و نگارشی حیات پربار طوسی، به شمار می رود. طوسی بسا آثار خود را در این سالها به نگارش گرفته است، اما با افسوس فراون باید گفت که بعد از فروپاشی و اضمحلال مرکزیت و رهبری الموت، آثار نهایت کمی باقی مانده است و در اختیار قرار گرفته اند که می توان بر بنیاد آن روی کارکردها و وابستگی‌های فردی، علمی و عقیدتی طوسی، با ژرفای بیشتر اندیشید. کتابخانه بزرگ الموت، مرکزی بود برای طوسی نهایت با اهمیّت و باعث جمع آمد بسا از شخصیت‌های علمی، فرهنگی و عقیدتی. حتی آنهایی که به علم و معرفت علاقه داشتند، و از روی تشویش تجاوزات مغول‌ها، یگانه راهی را که مناسب حال خود دیدند، پیوستن به اسماعیلیان الموت و استفاده اعظمی از کتابخانه معروف و مشهور آن زمان در بار حسن صباح بود. یکی از خدمات بزرگ طوسی به اسماعیلیان، در حقیقت حفظ و حراست آثار و آفریده‌هایی بود که از اصول و سنّت‌های عقیدتی و اخلاقی الموت سخن می‌راند. به ویژه رساله‌هایی در مورد دعوت اسماعیلی، سنّت عقلانی و اخلاقی اسماعیلیان، اثر اخلاق ناصری، اخلاق محتشمی، و سه‌رسالهطوسی که بازتاب‌دهنده خصوصیات و ویژگی‌های اسماعیلیسم هستند، می‌توان یاد کرد. طوسی هنگام اقامت خود در کوهستان، اثری را به نام "آغاز و انجام"، و یا تذکره که مفهوم نصیحت، تذکر و تشویق را می-رساند، به نگارش گرفته و اظهار می‌نماید که این اثر، یکی از آثار بااهمیّتی است در راستای بینش قیامت‌شناسی، بهشت و دوزخ که در بیست باب و فصل تدوین و ترتیب گردیده است، از زندگی مادی و معنوی انسان‌ها، بازگشت دوباره انسان‌ها به اصلیت شان، تصور مرگ و بینش عقلانی در مورد آن، بازگشت مجدد روح و روان انسانی بعد از ممات، مسئله رستاخیز، تفاوت‌ها و ناهمگونی‌ها میان انسان‌ها از هر نقطه‌نظر، سخن در مورد قضاوت در یوم الحشر، مجازات و مکافات، بهشت و دوزخ و برخی افکار، اندیشه‌ها و تصورات سیاق قرآنی در مورد حیات و ممات انسان‌ها. طوسی در این آثار تلاش می‌ورزد تا دیدگاه قرآنی اسماعیلیسم را پیرامون مسایل یادشده بر بنیاد معنوی‌گرایی و تصورات باطن‌شناسی، مفهوم اخلاقی بهشت و دوزخ، و شناخت ژرف از این مفاهیم بر بنیاد تفسیر و تعبیر باطن قرآن مورد توضیح و تشریح، قرار دهد. آن چه را که طوسی در آثارخود: "روضةالتسلیم"، و "آغاز و انجام"، می‌نگارد، صرف می‌خواهد دکترین آموزشی اسماعیلیان را پیرامون تصور و بینش بهشت و دوزخ، به شیوه نهایت دقیق و منطقی، قابل فهم و جامع، معرفی نماید. اثر او آغاز و انجام در میان پژوهشگران

اثناعشری، (دوازده امامی)، به ویژه صدرالدین شیرازی که به ملا صدرا معروف و مشهور است، از توجه خاصی برخوردار است. و ملا صدرا شخصی بود که متن مکمل این اثر را به زبان عربی تبدیل و در متن تفسیر خود که به "مفتاح‌الغیب"، مشهور و معروف است، بکار برده ولی از منابع آن ذکری به عمل نه‌آورده است. واضح است که موجودیت طوسی در الموت، قرارگاه مستحکم اسماعیلیان یکی از درخشان‌ترین دوره کارهای علمی و اکادمیک و شکوفایی بینش راشنلیسم او در مورد باورهای دینی به ویژه الهیات‌شناسی (تیولوژی)، بوده است. وی در این دوره بسا از تراوش‌های فکری خود را روی هزاران برگه کاغذ چکانیده است و سایرین را در زمینه به چالش های مباحثات عقلانی گرفته است. طوسی در این دوره آثار و آفریده‌های ذیل را به نگارش گرفته است که هر کدام شان در ذات خود دارای اهمیّت نهایت زیبا و بی‌نظیر در راستای شناخت و فهم واقعی از دین باوری و دین شناختی اند: تجریدالعقاید، شرح اشارت بوعلی سینا، قواعدالعقاید، اخلاق ناصری، اخلاق طوسی، آغاز و انجام، تحریر مجسطی، تحریراقلیدس، جریدالمنطق، اساس‌الاقتباس، زیج ایلخانی، آداب البحث، آداب‌المتعلمین، روضة‌القلوب اثبات بقاء نفس، تجرید الهندسه، اثبات جوهر، جامع‌الحساب، اثبات عقل، جام گیتی‌نما، اثبات واجب-الوجود، الجبروالاختیار، استخراج تقویم، خلافت‌نامه، اختیارات نجوم، رساله در کلیات طب، ایام و لیالی، علم‌المثلث، الاعتقادات، شرح اصول کافی، کتاب‌الکل، صورالکواکب مطلوب المؤمنین، روضة‌التسلیم، رساله الدستور و دعوت‌المؤمنین لی اهل‌الحضور، مجارات طوسی، رساله‌ای در نعمت‌های مسرت و لذت‌ها، و غیره می‌باشند. یک مسئله واضح است که بسا کتب و رسایل طوسی در این دوره نوشته شده‌اند که تا به امروز از اهمیّت بی‌نظیری در عرضه دین‌داری، دین‌شناختی، گرایش عقلانی و دیانت بشری، دین و فلسفه، دین و حکمت دین‌داری و سنّت‌های دینی، مراسم تشریفات دینی، اصول و فروع در دین، گرایش ظاهری و باطنی در دین، بر خوردار هستند. نصیرالدین طوسی زندگی نهایت مغلق اما پرباری را سپری نموده است که نمی‌توان در چنین فشرده‌ها خلاصه نمود، به ویژه نقش وی در جهت حمایت از حاکمیت و نظام تعلیمی و آموزشی اسماعیلیان، چالش‌های بعدی‌ای که بعد از فروپاشی دستگاه حاکمیت اسماعیلیان در الموت به میان آمدند و هم ایجاد گونه-های ناهمگون روابط (مکتوم)، و یا آشکارا با سلجوقیان و همکاری با سایر دسته و حلقات موجود در آن زمان، و حفظ روابط نهایت نیک، حسنه و متداوم الی آخرین مراحل زندگی‌اش با اسماعیلیان مناطق مختلف ایران، موضوعی است که به پژوهش-های ژرفترعلمی و اکادمیک بدون جانبداری و فارغ از جزم‌گرایی و تعصب و واقعبینانه، دارد که به امید قوی در زمینه کارکردها صورت خواهند گرفت، اما شرط آنست که هر نگارش باید مطابق فرمایش پیر بزرگ، ناصرخسرو باشد که فرموده است:

باب ششم

دیگر اندیشان در بازتاب بینش اسماعیلیسم و شخصیت ناصر خسرو

حکیم ناصر خسرو از شاعران و فیلسوفان بزرگ خراسان زمین است که بر اغلب علوم عقلی و نقلی زمان خود از قبیل فلسفه یونانی و حساب و طب و موسیقی و نجوم و فلسفه و کلام تبحر داشت و در اشعار خویش به کرات از احاطه داشتن خود بر این علوم تأکید کرده است. ناصرخسرو بهمراه حافظ و رودکی جزء سه شاعری است که کل قرآن را از برداشته است. وی در آثار خویش، از آیات قرآن برای اثبات عقاید خودش استفاده کرده است. ابومعین ناصر بن خسرو بن حارث قبادیانی بلخی، معروف به ناصرخسرو، در سال ۳۹۴ در روستای قبادیان در بلخ (در استان بلخ در شمال افغانستان) در خانواده ثروتمندی چشم به جهان گشود. ناصرخسرو از ابتدای جوانی به تحصیل علوم متداول زمان پرداخت و قرآن را از بر کرد. در دربار پادشاهان و امیران از جمله سلطان محمود و سلطان مسعود غزنوی به عنوان مردی ادیب و فاضل به کار دبیری اشتغال ورزید و بعد از شکست غزنویان از سلجوقیان، ناصرخسرو به مرو و به دربار سلیمان چغری بیک، برادر طغرل سلجوقی رفت و در آنجا نیز با عزت و اکرام به حرفه دبیری خود ادامه داد و به دلیل اقامت طولانی در این شهر به ناصرخسرو مروزی شهرت یافت. وی که به دنبال سرچشمه حقیقت میگشت با پیروان ادیان مختلف به بحث و گفتگو پرداخت و از رهبران دینی آنها در مورد حقیقت هستی پرس و جو کرد. اما از آنچا که به نتیجه‌ای دست نیافت دچار حیرت و سرگردانی شد و برای فرار از این سرگردانی به شراب و میگساری و کامیاریهای دوران جوانی روی آورد. در سن چهل سالگی شبی در خواب دید که کسی او را می گوید « چند خواهی خوردن از این شراب که خرد از مردم زایل کند؟ اگر بهوش باشی بهتر» ناصرخسرو پاسخ داد « حکما چیزی بهتر از این نتوانستند ساخت که اندوه دنیا ببرد » مرد گفت « حکیم نتوان گفت کسی را که مردم را به بیهوشی و بی خردی رهنمون باشد. چیزی باید که خرد و هوش را بیفزاید.» ناصرخسرو پرسید « من این از کجا آرم؟ » گفت « عاقبت جوینده یابنده بود » و به سمت قبله اشاره کرد. ناصرخسرو در اثر این خواب دچار انقلاب فکری شد، از شراب و همه لذائذ دنیوی دست شست، شغل دیوانی را رها کرد و راه سفر حج در پیش گرفت. وی مدت هفت سال سرزمینهای گوناگون را سیاحت کرد و سه یا شش سال در پایتخت فاطمیان یعنی مصر اقامت کرد و در آنجا در دوران المستنصر بالله به مذهب اسماعیلی گروید و از مصر سه بار به زیارت کعبه رفت. ناصر خسرو در سال ۴۴۴ بعداز دریافت عنوان حجت خراسان از طرف المستنصر بالله رهسپار خراسان گردید. او در خراسان و به‌خصوص در زادگاهش بلخ اقدام به دعوت مردم به کیش اسماعیلی نمود، اما برخلاف انتظارش مردم آنجا به دعوت وی پاسخ مثبت ندادند و سرانجام عده‌ای تحمل او را نیاورده و در تبانی با سلاطین سلجوقیان بر وی شوریده، و از خانه بیرونش کردند. ناصرخسرو از آنجا به مازندران رفت و سپس به نیشابور آمد و چون در هیچ کدام از این شهرها در امان نبود به طور مخفیانه میزیست و سرانجام پس از مدتی دربدری به دعوت امیر علی بن اسد یکی از امیران محلی بدخشان که اسماعیلی بود به بدخشان سفر نمود و بقیهٔ ۲۰ تا ۲۵ سال عمر خود را در یمگان بدخشان سپری کرد. تمام آثار خویش را در بدخشان نوشت و تمام روستاهای بدخشان را گشت. حکیم ناصرخسرو دربین اهالی بدخشان دارای شأن، مقام و منزلت خاصی است تا حدی که مردم او را به‌نام « حجت »، « سید شاه ناصر

ولی »، « پیر کامل »، و غیره یاد می‌کنند. مزار وی در یمگان زیارتگاه است.ناصرخسرو قبادیانی(481-394 قمری) از شاعران برجسته‌ی ایران است که با دانش‌های روزگار خود نیز آشنا بود. او طی سفری هفت ساله از سرزمین‌های گوناگونی دیدن کرد و گزارش آن را در سفرنامه‌ای به یادگار گذاشت. در مصر با فرقه‌ی اسماعیلیه آشنا شد و به خدمت خلیفه‌ی فاطمی مصر، المستنصر بالله، رسید. او برای فراخواندن مردم به مذهب اسماعیلی به خراسان بازگشت، اما مردم آن‌جا چندان از دعوت او خشنود نبودند. به ناچار در سرزمین کوهستانی یمگان در بدخشان گوشه‌نشین شد و به سرودن شعر و نگارش کتاب‌هایی در زمینه‌ی باورهای اسماعیلیان پرداخت. زندگی‌نامه ابومعین حمیدالدین ناصرخسرو قبادیانی مروزی، در سال 394 هجری در روستای قبادیان مرو، که اکنون در تاجکستان است، دیده به جهان گشود. جوانی را به فراگیری دانش‌های گوناگون پرداخت و در سایه‌ی هوش سرشار و روح پژوهشگر خویش از دانش‌های دوران خود مانند فلسفه، اخترشناسی، کیهان‌شناسی، پزشکی، کانی‌شناسی، هندسه‌ی اقلیدوسی، موسیقی، علوم دینی، نقاشی، سخنوری و ادبیات بهره‌ها گرفت. با این همه، چون ناصرخسرو از خانواده‌ای برخوردار و دیوان‌سالار بود، در سال‌های پایانی فرمان‌روایی سلطان محمود غزنوی به کار دیوانی پرداخت و این کار را تا 43 سالگی در دربار سلطان مسعود غزنوی و دربار ابوسلیمان جغری بیک داوود بن میکائیل ادامه داد. پیوستن او به دربار سرآغاز کام‌جویی‌ها، شراب‌خواری‌ها و بی‌خبری‌های او بود و گاه برای خشنودی درباریان با گفته‌های هزل‌آلود خود دیگران را به مسخره می‌گرفت. خود او پس از آن‌که از آن آلودگی‌ها کناره گرفت، خود را به خاطر آن سخنان بیهوده این گونه ملامت می‌کند:

اندر محال و هزل زبانت دراز بود
واندر زکات دستت و انگشتکان قصیر
بر هزل کرده وقف زبان فصیح خویش
بر شعر صرف کرده دل و خاطر منیر
آن کردی از فساد که گر یادت آیدت
رویت سیاه گردد و تیره شود ضمیر
چشمت همیشه مانده به دست توانگران
تا اینت پانذ آرد و آن خز و آن حریر

اما همین که به چهال سالگی پا گذاشت کم‌کم از کرده‌های خود پشیمان شد و سرانجام در پی خوابی شگفت بسیار دگرگون شد. خود او سرگذشت آن دگرگونی را در آغاز سفرنامه چنین نوشته است: "شبی در خواب دیدم که یکی مرا گفتي: چند خواهی خوردن از این شراب که خرد از مردم زایل کند. اگر بهوش باشی بهتر است. من جواب گفتم که: حکیمان جز این چیزی نتوانستند ساخت که اندوه دنیا کم کند. جواب دادي: در بی‌خودی و بی‌هوشی راحتی نباشد. حکیم نتوان گفت کسی را که مردم را به بی‌هوشی رهنمون باشد، بلکه چیزی باید طلبید که خرد و هوش را بیفزاید. گفتم که: من این از کجا آرم؟ گفت: جوینده یابنده باشد. سپس، به سوی قبله اشاره کرد و دیگر سخن نگفت."

هنگاهی که از خواب بیدار شد، آن گفته‌ها با او بود و بر او اثری ژرف گذاشت و با خود گفت:" از خواب دوشین بیدار شدم، اکنون باید که از خواب چهل‌ساله نیز بیدار شوم." و چنین اندیشید که همه‌ی کردار خود را دگرگون کند و از آن‌جا که در خواب او را به سوی قبله نشان داده بودند، بر آن شد که سفری به مکه داشته باشد و آیین‌های حج را به جا آورد. او سفر خود را در سال 437 هجری از مرو و با همراهی برادرش ابوسعید و یک غلام هندی آغاز کرد. او از بخش‌های شمالی ایران به سوریه و آسیای صغیر و سپس فلسطین، مکه، مصر و بار دیگر مکه و مدینه رفت و پس از زیارت خانه‌ی خدا از بخش‌های جنوبی ایران به

وطن بازگشت و روانه بلخ شد. پیامد آن سفر هفت ساله و سه هزار فرسنگی برای او دگرگونی فکری و برای ما سفرنامه‌ی ناصرخسرو است. ماندگاری سه ساله‌ی ناصرخسرو در مصر باعث آشنایی او با پیروان فرقه‌ی اسماعیلیه و پذیرش روش و آیین آنان شد. پیروان آن آیین بر این باور بودند که امامت پس از امام جعفر صادق(ع) به یکی از فرزندان ایشان به نام محمد بن اسماعیل رسید که همچنان زنده است و پنهانی زندگی می‌کند. از آن‌جا که پیروان اسماعیل به خردورزی اهمیت زیادی می‌دادند، ناصرخسرو به آن فرقه گرایش پیدا کرد و به جایگاهی دست یافت که در مصر به خدمت خلیفه‌ی فاطمی مصر، المستنصر بالله ،(420-487 هجری قمری) رسید و از سوی او به عنوان حجت خراسان برگزیده شد. ناصرخسرو در بازگشت به ایران، که همزمان با آغاز فرمان‌روایی سلجوقیان بود، در آغاز به بلخ رفت و در آن‌جا به تبلیغ مذهب اسماعیلی پرداخت. چیزی نگذشت که با مخالفت‌های گروه زیادی از مردم آن‌جا رو به رو شد و بیم آن بود که کشته شود. از این رو، به شهرهای دیگر خراسان و برخی شهرهای مازندران روی آورد و کار تبلیغی خود را ادامه داد. به نظر می‌رسد در مازندران پیروانی گرد او را گرفتند، با این همه چندان به او روی خوش نشان ندادند و در هر جا با چوب و سنگ از او پذیرایی کردند. سرانجام به یمگان در بدخشان رفت تا در خلوت آن سرزمین کوهستانی روزگار گذراند و بر تنهایی خود مویه کند و روزگار را به نگارش کتاب بگذراند. بیش‌تر آثار او طی 15 سال ماندن در همین کوهستان به نگارش درآمدند. او در آن سال‌ها از پشتیبانی علی‌بن اسد بن حارث، که اسماعیلی مذهب بود و ناصرخسرو کتاب جامع الحکمتین خود را به درخواست او نوشته است، برخوردار بود. سرانجام در همان سرزمین به سال 481 قمری دیده از جهان فروبست. سال‌شمار زندگی او:

394 هجری قمري: در روستای قبادیان مرو به دنیا آمد.

437 هجری قمري: سفر خود را به سوی مکه آغاز کرد.

438 هجری قمري: به بیت المقدس وارد می‌شود.

444 هجری قمري: سفر هفت‌ساله‌اش به پایان می‌رسد و به بلخ وارد می شود.

453 هجری قمري: به دلیل تبلیغ برای فرقه ی اسماعیلی از بلخ رانده می شود. زاد المسافرین را نیز در همین سال می‌نگارد.

462 هجری قمري: جامع الحکمتین را به نام امیر بدخشان، شمس‌الدین ابوالمعالی علی بن اسد حارث، نوشت.

481 هجری قمري: در یمگان بدخشان از دنیا رفت.

نگارش‌های ناصرخسرو : سفرنامه، دیوان شعر ، زادالمسافرین، در اثبات باورهای پایه‌ای اسماعیلی‌ها به روش استدلال است، وجه الدین(روی دین، چهره دین)، در تاویل‌ها و باطن عبادت‌ها و فرمان‌های دین به روش اسماعیلیان، سعادت نامه، روشنایی نامه(منظوم) ، خوان اخوان، پیرامون باورهای دینی اسماعیلیان، شش فصل(روشنایی نامه نثر) ، گشایش و رهایش، عجائب الصنعه، جاممع الحکمتین، شرح قصیده ی ابوالهیثم احمد بن حسن جرجانی ، بستان العقول، در دست نیست و تنها در جامع الحکمتین از آن نام برده شده است، لسان العالم، در دست نیست و تنها در جامع الحکمتین از آن نام برده است، اختیار الامام و اختیار الایمان، در دست نیست و تنها در جامع الحکمتین از آن نام برده است، رساله الندامه الی زاد القیامه، زندگی‌نامه ی خود نوشت که برخی به او نسبت داده‌اند.

عقلی و باطنی بودن آئین اسماعیلیسم :پیش از هر چیز باید دانست ناصرخسرو اسماعیلی مذهب است و به نشر عقاید اسماعیلی در آثارش توجه خاص دارد. وی قریب سه سال در پایتخت خلفای فاطمی بوده و به مقام حجت رسیده و از جانب

المستنصربالله (امام فاطمی آن زمان) مأمور دعوت مردم خراسان به مذهب اسماعیلیان شده است. نگارنده در این نوشتار می کوشد به پاره ای از اندیشه های اسماعیلیه که شاعر از آن متأثر بوده, اشاره نماید. :نگارنده در فرآیند این پژوهش کوشیده است نخست سرفصل عقاید آئین اسماعیلیسم را از منابع موجود مانند اربع رسائل اسماعیلیه به تحقیق تامر, ایران و یمن سه رساله اسماعیلی به کوشش هانری کربن, روضة التسلیم خواجه نصیر طوسی, کشف المحجوب ابویعقوب سجستانی و آثار ناصر خسرو استخراج و یادداشت کند. سپس بازتاب اندیشه های اسماعیلی را در آثار شاعر به صورت نوشته ای به حضور علاقه مندان تقدیم نماید.(ابیات داخل متن بر اساس دیوان ناصرخسرو به تصحیح مجتبی مینوی و دکتر مهدی محقق است.)

یگانگی خداوند : اسماعیلیه به یگانگی خدا معتقدند, اما صفات او را اعم از ثبوتیه و سلبیه انکار می کنند. به عقیده آنان صفت قائل شدن برای خدا نوعی شرك است.توحید تقلیدی را می پذیرند و می گویند از تقلید می توان به تحقیق رسید. ناصر خسرو به تبع دیگر اسماعیلیه به وحدانیت خدا ایمان دارد. و او را از صفات مجرد می داند و توصیف خالق را با صفات مخلوق خلاف توحید می شمارد:

خدای را به صفات زمانه وصف مکن
که هر سه وصف زمانه ست هست و باشد و بود
یکی است با صفت و بی صفت نگوییمش
نچیز و چیز مگویش که مان چنین فرمود(ص 32.31, ب 65)

حکیم قبادیانی توحید را این گونه تعریف می کند: (توحید یکتا آن است که هر چه اندر آفریده ها بینی و دانی از صفت ها و اضافت آن از خدای تعالی همه دور کن)، (خوان الاخوان, ص 107; جهت مطالعه ر. ك: ابویعقوب سجستانی, کشف المحجوب, ص 6 . 12.). بدین ترتیب وی نسبت دادن هر فعل و صفتی را به خداوند رد می کند و قادر و عالم و سمیع گفتن را نوعی تشبیه می شمارد:

مگو فعلش بدان گونه که ذاتش منفعل گردد
چنان کز کمترین قصدی به گاه فعل ذات ما...
گر از هر بینشش بیرون کنی وصفی برو مفزا
و باشد بی خلاف آنگه نه فرد و واحد و یکتا (ص 2, ب 14.12)

علاوه بر ابیات پراکنده در سراسر دیوان, شاعر در قصیده ای به انکار صفات الهی پرداخته است:(با این که ناصر خسرو منکر صفات الهی است در قصیده ای خدا را قدیم دانسته است:)

ای ذات تو ناشده مصوّر
اثبات تو عقل کرده باور
اسم تو ز حدّ و رسم بیزار
ذات تو ز نوع و جنس برتر
محمول نه ای چنانکه اعراض
موضوع نه ای چنانکه جوهر... (ص 245.244, ب 31)

ناصر باری تعالی را برتر از مکان می داند و عقیده عامه را که معتقدند خداوند در هر مکانی هست و هیچ جای از او خالی نیست, رد می کند و می گوید عقل و نفس که آفریدگان خدایند از زمان و مکان بی نیازند, پس چگونه ممکن است که مبدع حق حاجتمند زمان و مکان باشددر یوان اشعار می خوانیم:

داور عدلی میان خلق خویش
بی نیازی از کجا و از کدام (ص 364, ب 18)

چرخ را زیر و زبر نیست سوی اهل خرد　　آنچه ازو زیر تو آمد دگری را زبرست
ور چنین است چه گویی که خدا از برِ ماست؟　　سخنت سوی خردمند محال و هدرست
و آنچه او را زبر و زیر بود جسم بوَد　　نتوان گفت که خالق را زیر و زبرست

ناصر خسرو اسمای الهی را باور ندارد و اعتقاد به آن را شرك می شمارد, در دیوان اشعار می گوید:

گویی که خدای است فرد و رحمان
مولاست همه خلق و اوست مولا
این کیست که تو نام هاش گفتی
گر ویژه نه ای تو مگر به اسما　　(ص 406, ب 4645)

و در جامع الحکمتین می نویسد: "و گویند خدای را نود و نه نام است و هر نامی را معنا دیگر است و هر عاقلی داند که آن کسی که نود و نه معنا با او باشد یك چیز نباشد و از آن نود و نه چیز باشد به ذات خویش و این تکثیر می باشد نه توحید..."جامع الحکمتین, ص 44.

ابداع : اسماعیلیه معتقدند جهان از طریق ابداع آفریده شده است; به عبارت دیگر مجموعه هستی به یکباره با ندای تکوینی (کن) از سوی مبدأ ازلی پدید آمده است. (ر. ك: رسالة الجامعه, رساله پنجاه و دو از رساله اخوان الصفا, ص 269 و نیز ر.ك: ایران و یمن سه رساله اسماعیلی, ص 76 . 78.) ناصر خسرو در جامع الحکمتین ابداع را چنین تعریف می کند: "ابداع گویند و اختراع گویند مر پدید آوردن چیز را نه از چیز و خلق گویند یعنی آفریدن مر تقدیر چیز را از چیز و مردم را بر ابداع جسم قدرت نیست." (جامع الحکمتین, ص 211. ابداع فعلِ خاصِ باری تعالی است و هیچ کس جز او قادر به ابداع نیست. در دیوان اشعار گوید:

مکن هرگز بدو فعلی اضافت گر خرداری
به جز ابداع یك مبدع کلمح العین اَو أدنا

در زادالمسافرین می نویسد: "ابداع صنع مبدع حق است و مر آن را گروهی از حکما امر گفتند و گروهی ارادت گفتند. اندر این صنع مر, مبدعات و مخلوقات را شرکتی نیست... خدای تعالی همی گوید: و ما امرنا الا واحدةٌ کلَمح بالبصر"(زادالمسافرین, ص 195 . 196.) بنا به اصل (الواحدُ لایَصدرُ منه الّا الواحد) "خواجه نصیرالدین طوسی, روضة التسلیم, ص 18.10"، صدور موجودات گوناگون از مبدأ کل که واحد مطلق است محال به نظر می رسد; بنابراین اسماعیلیه در آفرینش موجودات به ترتیب معتقد شده اند, به عقیده آنان نخستین مخلوق و به عبارتی صادرِ اول عقل است که به سبب دارا بودنِ جهت کثرت واسطه نفس کل گردیده و صدور سایر موجودات روحانی و جسمانی به میانجی عقل و نفس و از طریق ابداع و انبعاث صورت گرفته است.به عقیده ناصر خسرو معنای (کن) آن است که ابتدا از امر باری, عقل اول پدید آمد که امر بدو متحد شد و سپس نفس کلی از عقل کلی به تأیید امر باری سبحانه منبعث گشت. وی در اثبات این مطلب از قرآن مجید چنین استدلال می کند: "عالم یا هر چه اندروست از دو حرف پدید آمد, چنان که خدا گفت قوله تعالی: انّما قولنا لشیء اِذْ اردناه اَنْ نقول لَهُ کنْ فیکون." (جامع الحکمتین, ص 77 و نیز خوان الاخوان, ص 206 . 211.) از مطالعه آثار منثور شاعر چنین بر می آید که عقل از تصور ابداع عاجز است. در زادالمسافرین می نویسد: "از بهر آن گفتیم که بر ابداع امر خلق را اطلاع نیست که عاقل نتواند توهم کردن که چیزی نه از چیزی چگونه شاید کردن... که چیزی نه از چیزی کردن ابداع است و آن برتر از عقل است."(زادالمسافرین, ص 196 و همچنین در صفحات 312 و 344 همین کتاب عجز عقل به گونه ای دیگری نیز بیان شده است.)

عقل : اسماعیلیه عقل را اولین مخلوق می دانند. نخستین بار از امر باری یا ابداع, عقل اول به وجود آمد, سپس از عقلِ اول نفسِ کلی هستی یافت و بعد به ترتیب طبایع و امّهات و اجرام سماوی و موالید ثلاثه به میانجی عقل و نفس پدید آمدند. ناصر خسرو نیز در دیوان اشعار عقل را اولین مخلوق می شمارد و هستی دیگر هستی یافتگان را از عقل می داند, به نظر وی عقل مخلوقِ حق و جوهر مجرّدی است که آغاز جهان بدوست.(دیوان اشعار ناصر خسرو, به تصحیح نصرالله تقوی, ص 519.)

خرد دان اولین موجود زان پس نفس و جسم آنگه

نبات و گونه حیوان و آنگه جانور دریا (ص 2, ب 18)

خداوند جوهر همه چیز را از طریق ابداع, در عقل قرار داد. سپس به میانجی عقل, نفس کلی منبعث شد و نفس های جزوی که بعد از آن به وجود آمدند به تأیید عقل و به میانجی نفس هستی پذیرفتند.(خوان الاخوان, ص 66 . 76.) زندگی از عقل است, اما عقل خدا نیست. زندگی جاوید صفتِ ذاتی عقل است و به همین سبب زندگان از او حیات یافته اند. عقل در هستی بخشی مجبور و مقهور امر خداست و هر آنچه مقهور قاهری باشد نمی تواند خدای باشد.(.(خوان الاخوان, ص 66 . 76.)

در عقل واجب یکی است کلّی

این نفس های خرده اجزا را

او را به حق بنده باری دان

مرجع بدوست جمله مر اینها ر ا (ص 168, ب 4847)

اگر چه عقل یکی است, منشاء ظهور کثرت هاست. به راستی عقل واحد چگونه منشأ ظهور کثرت گشته است ؟ در دیوان اشعار پاسخی برای این پرسش نمی یابیم, اما از مطالعه آثار منثور چنین بر می آید که ناصر خسرو عقل کل را (بسیط مِنْ جمیع الجهات) نمی داند. عقل اول آن جوهری که وحدت بدو متحد شده است یکی محض نیست.(وجه دین، چاپ دوم، تهران ، طهوری، ,۱۳۴۸). شاعر در دیوان اشعار از عقل به عنوان اولین موجود کمتر سخن می گوید, بیشتر توجه او به خرد یا عقل انسانی معطوف است. در ادب فارسی کمتر شاعری را می توان یافت که به اندازه ناصر خسرو درباره (خرد) شعر گفته باشد. ستایش خرد و دوری از هر عملی که با شأن انسانی منافات دارد او را از دیگر گویندگان و نویسندگان ممتاز می کند. :ناطق مظهرِ عقل کل در این عالم است. ناطقان همان پیغمبران اولوالعزم اند و شمار آنان هفت است: آدم, نوح, ابراهیم, موسی, عیسی و محمد (ص). ناطق هفتم اسماعیل بود که قائم است و با ظهور او قیامت بر پا می گردد.(وجه دین ص,۳۳، و قصیده ۲۳۲/ ۵۰-۵۱)، ناصر خسرو نیز از شش پیامبر اولوالعزم در دیوان اشعار یاد کرده است:

شش بود رسول نیز مرسل

بندیش نکو در اعتذارم (ب 419, ب 45)

ز بهر آنکه بنمایند مان آن جای پنهانی

دمادم شش تن آمد سوی ما پیغمبر از یزدان

به دل در چشمِ پنهان بین از ایشان آیدت پیدا

بدیشان ده دلت را تا به دل بینا شوی زیشان (ص 289, ب 1817)

شاعر در دیوان اشعار درباره بعثت پیامبران استدلال لطیفی دارد. وی علت وجوبی برانگیخته شدن پیامبران را بهره مندی انسان از قوه عقل می داند:

زی پیل و شیر و اشترکایشان قوی ترند

ایزد بشیر چون نفرستاد و نه نذیر (ص 104, ب 33)

راستی هدف پروردگار از فرستادن پیغمبران چیست ؟ پیامبران نگاه دارنده صلاح خلق اند و با هدایتِ ایشان طاعت از عصیان و کفر از ایمان جدا می گردد.

دانی اگر هیچ نبودی رسول

خلق نه طاغی و نه عاصیستی

در خلل ظلمت بودی اگر

خلق ز پیغمبر خالیستی (ص 250, ب 4139)

حکیم در آثار منثور به تفصیل در این باره سخن گفته است,19 مثلاً در بخشی از خوان الاخوان علت بعثت را عجز بشر در درك غرض آفریدگار از آفرینش دانسته است.

بینش وحی در اسماعیلیسم : اسماعیلیان معتقدند که وحی الهی با تکلّم و گفتار توأم نبوده و از طریق الهام و تلقین قلبی و سطح صلاحیت و اختیار عقلانی و گونه پذیرش توسط حضرت محمد(ص)، انجام گرفته است, ناصر خسرو نیز در دیوانِ اشعار کلام با آواز را از جانب خدا رد می کند:

نور ازلی را چو دلش راست بپذرفت
الله زمین شد که ندیدند مثالش
وز برکت این نور فرو خواند قرآن را
بنبشته بر افلاك و بر و بحر و جبالش
وان کس که همی گوید کاواز شنودی
مندیش از آن جاهل و منیوش محالش (ص 207, ب 2927)
گشتن حال و سخن گفتن بآواز و حروف
زبر و زیر همه جمله به زیر قمر است
نظر تیره در این راه نداند سر خویش
ورچه رهبر به سوی عالم عقلی نظر است (ص 317, ب 2827)

وحی به نظر ناصر خسرو عبارت از اثبات و تأییدی است که به نور آن, پیامبر اکرم نوشته خدای تعالی را می خواند. وی در این باره که وحی الهی با کلام و بیان همراه نیست می گوید: "علم به مردم یا به قول رسد یا به کتابت و قول و آواز و حروف از خدای تعالی ممتنع و محال است." همچنین در تبیین این موضوع به آیه (کذالك اوحینا الیك روحاً مِن امرنا) استناد می جوید: واندرین آیه پیداست که وحی سوی رسول صلعم روحی بود نه جسمی و آواز از جسم آید نه از روح, پس ظاهر است به حکم این آیه که وحی اشارتی بود نه آوازی .در زادالمسافرین می نویسد: "... پس واجب آید که نخستین دانا از مردم آن باشد که دانا کننده او غایب باشد و او علم از نوشته او خواند که آن قول است به غایبان مخصوص... و به راه چشم و فکرت دانا شود نه به راه گوش." از مطالعه آثار ناصر خسرو چنین بر می آید که جبرئیل بدون تمثل به صورت بشری و بی کلام وحی الهی را به دل حضرت رسول (ص) الهام کرد و حضرت نیز بی واسطه آن را برای مردم آشکار ساخت.

مراتب بینش دعوت : مردم بنا به عقیده اسماعیلیان به نسبت اطلاعشان بر معانی باطنی به چند دسته تقسیم می شوند، واز این رو اسماعیلیان خود را اهل ترتیب می خوانند. در "مقدمه اربع رسائل اسماعیلیه" مراتب دعوت دوازده ذکر شده که شامل: ناطق, اساس, امام, حجّت, باب, داعی, متم, لاحق, جناح, مأذون, مکاسر و مستجیب است." (عارف تامر, اربع رسائل اسماعیلیه, ص 13. برای آگاهی بیشتر درباره مراتب دعوت اسماعیلی ر. ك: مارشال. گ. س. هاجسن, کتاب فرقه اسماعیلیه, ترجمه فریدون بدره ای, ص 21.) . ناصر خسرو مراتب دعوت اسماعیلی را هفت می داند که به ترتیب عبارت اند از: (ناطق, اساس, امام, حجت, داعی, مأذون, مستجیب). (وجه دین, ص 162). در سراسر دیوان ناصر خسرو درباره مرتبه (لاحق، جناح، مکاسر، ومتم) اشارتی نیافتم, ولی برای سایر موارد شواهدی هست که بیشترینه آن را می دانند:

فضل سخن کی شناسد آن که نداند فضل اساس و امام و حجت و مأذون (ص 10, ب 39)
نیست قوی زی تو قول و حجّتِ حجت چون عدوی حجّتی و داعی و مأذون (ص 492, ب 44)
تا اساس تنم به پای بوَد نروم جز که بر طریق اساس (ص 439, ب 33)

دکتر مشکور در توضیح مراتب فوق می نویسد:" کسی را که تازه به کیش آنان در آید مستجیب می نامیدند. آنان را که در طریق ایشان راسخ شده, اجازه سخن گفتن می یافت (مأذون) می گفتند و چون به درجه دعوت می رسید (داعی) می خواندند و چون به ریاست داعیان ارتقا می یافت حجت نام می گرفت یعنی گفتارش حجت خداست بر خلایق و چون مرتبه ولایت می یافت و

از معلم بی نیاز می گشت امام خوانده می شد. پس از امام به مقام وصایت و اساس می رسید و در آخرین مرتبه مقام ناطق را می یافت. مأذونان به دو دسته تقسیم می شدند: مأذونان محدود یا اصغر که داعی معلوم و معین را می توانست دعوت کند و مأذونان مطلق که هر کس را می توانست دعوت نماید, ولی زیر نظر و راهنمایی داعی. گاهی مرتبه داعی را به سه درجه می رسانیدند: داعی بلاغ, داعی مطلق, داعی محدود.هر امامی دوازده حجت داشت که پنج تن از آنان همواره ملازم خدمت او بودند و هفت تن مأمور جزایر سبعه یعنی اقالیم هفتگانه بودند _ حکم هر یك از حجّتان سه نفر داعی بودند و هر یك از داعیان نیز عده ای مأذون زیر فرمان داشتند. داعیان و مأذونان در تعلیمات خود سلسله مراتب را رعایت می کردند و تا از تعالیم خویش در مرتبه پایین نتیجه مثبت نمی گرفتند مرتبه بعدی را شروع نمی کردند."(محمدجواد مشکور, تاریخ شیعه و فرقه های اسلام تا قرن چهارم, ص 228.) شاعر خود از حجت های دوازده گانه فاطمیان بود, از این رو در پاره ای ابیات از خود با القابی نظیر: حجّت مستنصری, حجّت خراسان,حجّت نایب پیغمبر، و حجّت فرزند رسول، یاد می کند. (دیوار اشعار, ص 56 و 155 و 197 و 448.). ناصر در دیوان اشعار به مراتب دعوت نمی پردازد, اما در وجه دین تأکید دارد که رسیدن به سه مرتبه ناطق و اساس و امام از طریق تعلیم و تعلم ممکن نیست و به خواست و اراده الهی صورت می گیرد.(وجه دین, ص 18 . 19. وی برای دین سه مرتبت قایل است: مرتبت نطق, مرتبت وصایت, مرتبت امامت. بنا به قول او هجده تن در این سه مرتبه ایستاده اند.(خوان الاخوان, ص 68. در جامع الحکمتین به ترتیب و تفصیل مراتب دین پرداخته است. ر. ك: ص 154.) در دیوان اشعار از میان اوصیای پیامبران تنها به حضرت علی (ع) و هارون اشاره می کند, اما در وجه دین وصیِ آدم را شیث, وصیِ نوح را سام, وصیِ ابراهیم را اسماعیل, وصیِ موسی را هارون, وصیِ عیسی را شمعون و وصی حضرت محمد را علی (ع) ذکر می کند.(31 وجه دین, ص 50.) خواجه نصیر طوسی نیز در روضة التسلیم به اوصیای پیامبران اشاره کرده است(ر. ك: ص 128 . 129.) ناطق در عالم جسمانی به منزله عقل و وصی به منزله نفس است. پس وصی آن فایده را که از ناطق می پذیرد به امام و امام آن فایده را که از وصی می پذیرد به باب خود و باب آن فایده را که از امام می پذیرد به حجت می رساند و به قول ناصر خسرو (مرتأیید را از حجت گذر نیست و فرود از او پذیرندگان مر فرمان را به شرح توانند پذیرفتن نه به رمز).(خوان الاخوان, ص 203 . 204.) بینش امامت و تأویل در اسماعیلیسم : اسماعیلیان می گویند معانی قرآن مکتوم است و بشر برای درك معانی آن محتاج امام است. تعیین امام به خواست و اراده خدا انجام می گیرد و امامت در نسل حضرت رسول موروثی است. ناصر خسرو در این باره می نویسد:"امام آن است که فرزند او امام باشد و نسل او بریده نشود و هر که دعوی امامت کند و نسل او بریده شود او دروغ زن بود."(وجه دین, ص 12.) اسماعیلیه امامت را بعد از امام جعفر صادق به نص ـ آن حضرت حقِ اسماعیل می دانند. به اعتقاد آنان امامت بعد از اسماعیل به پسرش محمّد ملقب به مکتوم منتقل شد و او اولین امام مستور بود. پس از محمد مکتوم پسرش جعفر صادق و بعد از او پسرش محمد حبیب به امامت رسیدند. محمد حبیب آخرین امام مستور بود و بعد از او پسرش مهدی دعوتش را آشکار کرد.(ر. ك: بیست گفتار در مباحث علمی و کلامی و فرق اسلامی, ص207.) . اسماعیلیان برای امامت شرایط خاصی قایل نیستند. همین قدر کافی می دانند که از اولاد علی باشد و به نص ـ پدر باشد. سن و معلومات و رفتار و کردار امام در نظر آنان اهمیتی ندارد, چنانکه الحاکم در سن یازده سالگی, الظاهر در سن شانزده سالگی, المستنصر در سن هشت سالگی و الآمر در سن پنج سالگی به خلافت رسیدند. آنان معتقد بودند به محض اینکه خلیفه ای فرزند خود را به جانشینی برگزید اسرار مکنونه ربّانی و صفات الهی از او به فرزندش حلول می کند و این همان میراث معنوی است که پیامبر به علی (ع) منتقل ساخته است.مبلغانِ مذهب اسماعیلیه, مبالغه را در حق خلفای فاطمی به حدّ افراط رسانده اند و همین خلفای نابالغ را واجد علوم اوّلین و آخرین دانسته اند.35 ناصر خسرو در دیوان اشعار به امامت خلفای فاطمی اشاره نموده و آنها را (پسران علی) و (امام بن الامام) خوانده است:

شجر حکمت پیغمبر ما بود و برو
هر یك از عترت او نیز درختی ببرند
پسران علی آنها که امامان حقند

به جلالت به جهان در چو پدر مشتهرند
سپس آن پسران رو پسرا زآن که تو را
پسران علی و فاطمه ز آتش سپرند (ص 66, ب 28.26)

همچنین گفتم که روزی برکشد
فاطمی شمشیر حق را از نیام
دین جد خویش را تازه کند
آن امام بن الامام بن الامام (ص 364, ب 23 . 24)

همچنین در مستنصربالله خلیفه فاطمی را بدیل از پیغمبر و علی و حسن و حسین می داند و درگاه مستنصر را قبله دین و دنیا می شمارد:

رفتم به در آن که بدیل است جهان را
از احمد و از حیدر و شبیروز شبر
قبله علما یکسر مستنصر بالله
فخر بشر و حاصل این چرخ مدور (ص 133, ب 69.67)

شاعر خلفای فاطمی را فرزندان علی (ع) و جانشینان بر حق ٍاو می داند که از علم تأویل به خوبی آگاه اند:

مر ترا در حصن آل مصطفی باید شدن
تا ز علم جد خود بر سرت دُرافشان کنند
حجّتان دست رحمان آن امام روزگار
دست اگر خواهند در تأویل بر کیوان کنند (ص 151, ب 26.25)

ناصر خسرو در آثار منثور نیز درباره خداوند تأویل بحث کرده و کمال دین را در امامت دانسته است, در خوان الاخوان آمده: (مر دین را سه مرتبت است, نخست از او مرتبت نطق است و آن پیغمبری است که شریعت آرد و تألیف کتاب و اعمال کند و خلق را بر پذیرفتن ظاهر تکلیف کند و دیگر مرتبه وصایت است که بنیادِ تأویل او نهد و مثل ها و رمزها را معنا بگوید و خلق را از موج شبهت به خشکی و ایمنی حقیقت برساند و سه دیگر مرتبت امام است که ظاهر و باطن را امام نگاه دارد و خلق را بر اندازه طاقت ایشان از علم تأویل بهره دهد اندر همه زمانی. (خوان الاخوان, ص 85 . 86 و نیز ر. ك: جامع الحکمتین, ص 290 . 291) . عقیده ناصر شرف و منزلت امام برتر از دیگر منزلت هاست. در بخشی از اخوان الاخوان در توضیح این نکته می آورد"امام آخر مؤیدان است و اوست که مردم ازو از فنا به بقا رسد و مرمثل ها و رمزهای ناطق را به حق عبارت تواند کردن... و همچنان که نفس ناطقه از همه نفس ها شریف تر است امام را منزلت از همه منزلت ها برتر است و گواه بر درستی این قول آن است که منزلت امام منزلت خداوند قیامت است علیهم السلام. همه ناطقان خلق را دعوت سوی او کردند و از شرف و منزلت امام بود که خدای تعالی گفت روز قیامت هر گروهی را به امام خویش خوانیم"((خوان الاخوان, ص 85 . 86 و نیز ر. ك: جامع الحکمتین, ص 290 . 291.) .روزگار هیچ گاه خالی از امام نیست و اطاعت از امام بر همگان واجب است و تکذیب امام حق عذاب ابدی را به دنبال دارد. هر کس از امام روزگار خود اطاعت نکند از رسول خدا اطاعت نکرده و هر کس از رسول خدا اطاعت نکند از خدا اطاعت نکرده است. " وتأویل در واقع اساس و پایه آیین اسماعیلی را تشکیل می دهد در این مذهب از اهمیت خاصی برخوردار است. در نظر اسماعیلیان تمامی پدیده های عالم ظاهر و باطنی دارند, ظواهر باید تأویل شوند و علم تأویل را فقط ائمه یا کسانی که از ایشان فراگرفته اند, می دانند و دیگر افراد حتی انبیا هم از تأویل قرآن و احکام آگاهی ندارند, کار انبیا فقط ابلاغ سخنان الهی است و تأویل آن را امام بر عهده دارد." (جامع الحکمتین, ص 115 . 116.)

معنی سخن ایزد پیغمبر داند بهتان بود ار تو به جز این گویی بهتان

بر مشکل این معجزه جز آل نبی را کس را نبود قوّت و نه قدرت و سلطان (ص 484, ب 49 . 50)
بر علم مثل معتمدان آل رسول اند راهت ننماید سوی آن علم جز این آل (ص255, ب 28)

خداوند در قرآن بر سبیل تمثیل با مردم سخن می گوید و بسیاری از مطالب را به صورت کنایه و رمز و مثل بیان می کند و به سبب مکتوم بودن معانی است که بشر به امام محتاج است تا آن معانی را از راه تأویل روشن سازد. تأویل خاص آیات متشابه نیست. همه آیات قرآن .اعم از محکم و متشابه .احادیث و احکام شریعت همه دارای تأویل اند.ناصر خسرو در وجه دین شرح و تفصیل احکام نماز و روزه و زکات و سایر دستورهای شرعی را امثالی می داند که مردم برای رهایی از دوزخ باید در پی یافتن معانی آن باشند.43 حکیم تنزیل را در برابر تأویل به کار می گیرد و ظاهر الفاظ شریعت را تنزیل و معانی آنها را تأویل می نامد. به اعتقاد او شریعت پیامبران در ظاهر مختلف اما معانی و تأویل همه آنها یکی است,44 همان طور که پیامبری و امامت لازم و ملزوم یکدیگرند تنزیل و تأویل نیز مکمل هم هستند. از آنجا که فهم باطن آیات و دریافت حقیقت احکام الهی جز از راه تأویل ممکن نیست ناصر آدمی را به تأویل می خواند:

بررس از سرّ قرآن و علم تأویلش بدان
گر همی زین چه بسوی عرش بر خواهی رسید (ص 53, ب 18)
جز به علمی نرهد مردم از این بند عظیم
کان نهفته است به تنزیل درون زیر حجاب
چون ندانی ره تأویل به علمش نرسی
ورچه یکیست میان من و تو حکم کتاب (ص 189, ب 39 . 40)

باری در ادب فارسی هیچ شاعری به اندازه ناصر خسرو از تأویل سخن نگفته است. البتّه این مربوط به جهان بینی اوست که ترجیح می دهد باطن را به جای ظاهر و تأویل را به جای تنزیل بنشاند. او به عنوان یك باطنی مذهب اصلِ تأویل را در همه موارد خلقت و پدیده های مادی و معنوی جهان جاری و ساری می داند, اما گاهی استدلال هایش در تأویل آیات و احکام بسیار غریب می نماید, برای نمونه در تأویل آیه 59 سوره احزاب می نویسد: خدای تعالی همی گوید به رمز اندرین معنا... "ای پیامبر بگوی مر زنان خویش را یعنی مرنقیبان دین را اندر وقت خویش و دخترانت را یعنی لاحقان امامان را و زنان مؤمنان را یعنی مر داعیان را تا چادرهایشان را به خویشتن نزدیك کنند یعنی که پوشیده باشند از دشمنان که آن نزدیکتر است بدانك بشناسندشان, یعنی تا آن ظاهریان ندانند پس رنجه ندارندشان".(. خوان الاخوان, ص 283. در جامع الحکمتین در تأویل آیه (استوی علی العرش) نیز تأویل عجیبی دارد ر.ك: ص 164)

ناصر در دیوان اشعار نیز گاه به تأویل می پردازد که در این جا به ذکر دو مورد بسنده می کنیم:

مردم اگر ز آب مرده زنده بماندی
خلق نمردی هرگز بر لب جیحون
آب خدای آن که مرده زنده بدو کرد
آن پسر بی پدر برادر شمعون (ص 9, ب 29 . 30)
با همه خلق گر از عرش سخن گفت خدای
تا به طاعت بگزارند سزاوار ثناش
عرش او بود محمّد که شنودند ازو
سخنش را دگران هیزم بودند و تراش...
مرترا عرش نمودم به دل پاك ببین
گر نبیندش همی از شغب خویش اوباش
عرش این عرش کسی بود که در حرب رسول
چون همه عاجز گشتند بدو داد لواش (ص 276, ب 1813)

بینش معاد در اسماعیلیسم :اسماعیلیه معاد را روحانی می دانند نه جسمانی. بدین جهت در باور آنان ثواب و عقاب نیز روحانی است. آنان پاداش و کیفر اخروی را تأویل می کنند و می گویند تشنگی و گرسنگی خاص عالم مادی است و در جهانِ معنا مفهومی ندارد:

گر همی چیزی بباید مان خرید
در بهشت آنجا محالست ار زراست
از نیاز ماست اینجا زر عزیز
ورنه زر با سنگ سوده همبر است (ص 34, ب 3837)

بدین ترتیب ناصر خسرو نیز احساس نیاز در بهشت را نفی می کند و می گوید هر کس به اندازه شایستگی خود بی این که از مرتبت دیگری آگاه باشد از ثواب الهی بهره مند می گردد.

گر بهشتی تشنه باشد روز حشر
او بهشتی نیست بل خود کافر است
ور نباشد تشنه او را سلسبیل
گر چه سرد و خوش بود نا درخور است (ص 34, ب 4140)

دوزخ و بهشت حقیقی دارای اوصاف جسمانی نیست, اماکسانی که از تأویل آیات آگاهی ندارند نعمات بهشتی را مانند نعمت های دنیوی می پندارند:

در بهشت ار خانه زرّین بود
قیصر اکنون خود به فردوس اندرست (ص 34, ب 43)

راحت و آسایش و درد و رنج این سرای فانی, چاشنیی از لذّت و عذاب سرای جاوید است. فضایل و رذایل اخلاقی معلول بهشت ودوزخ اند و راحت و لذّتی که در این عالم هست از بهشت می آید:

راحت و رنج از بهشت خلد و ز دوزخ
چاشنیی دان در این سرای بعاجل (ص 138, ب 41)

حکیم خرد گرا در آثار منثور خود دوزخ را کنایه از جهل و بهشت را کنایه از دانش کامل می انگارد که بر اثر کسب تعالیم آیین اسماعیلی حاصل می شود.49 هر کس از امام حق پیروی کند به بهشت می رسد; بنابراین بهشت حقیقی, عقل و حضرت رسول, درِ بهشت و کلمه شهادت, کلید درِ بهشت است.گفتار ناصر خسرو مؤید این مطلب است که وی دوزخ را به تعبیری که دیگر فرقه های اسلام قبول دارند, نمی پذیرد. در جامع الحکمتین می نویسد. "اگر گوید بهشت چیست گوییم عالم ارواح است و معدن لذّات است, اگر گوید دوزخ چیست گوییم معدن دردها و رنج هاست."(جامع الحکمتین, ص 96 و نیز ر. ك: زادالمسافرین, ص 481.) گاهی در دیوان اشعار از سلسبیل و همنشینی با حور و سبزپوشی در بهشت سخن می گوید, حال سؤال این است که آیا شاعر در بیان عقاید خود دچار تضاد گویی گشته است یا اینکه سلسبیل و حور و غیره در آن ابیات تأویل خاصی دارند؟ به نظر می رسد شاعر بی توجه به تأویل بهشت و دوزخ آن را در مفهوم معمول به کار برده است. دکتر مشکور می نویسد:"اسماعیلیان به بهشت و دوزخ جسمانی معتقد نیستند, ولی برای مبتدیان این کلمات را به معنای معمول آن تفسیر می کردند."(محمدجواد مشکور, فرهنگ فرق اسلامی, ص 53 و نیز ر.ك: هاجسن, فرقه اسماعیلیه, ترجمه فریدون بدره ای, ص 23.) شاعر در دیوان اشعار ایمان قلبی خود را به معاد به وضوح بیان می دارد و با بیانی شیوا و متین به صفات روز قیامت اشاره می کند و از بطلان سبب ها و بریده شدن نسب ها و گواهی دادن اعضای بدن به هر آنچه کرده اند, سخن می گوید. وی اصل پاداش و کیفر اخروی را باور دارد اما حشر و نشر جسمانی را نمی پذیرد. در نظر او جسم آدمی خادم و پیشکاری

بیش نیست و چشم و دست و پا دست افزارهای نفس اند; به تعبیر دیگر فاعل حقیقی نفس است و پاداش و کیفر اخروی متوجه نفس خواهد بود.(جامع الحکمتین, ص 105.) وی در جامع الحکمتین ثواب و عقاب را چنین تعریف می کند: (اگر گوید عقاب چیست ؟ گوییم آنچ نفس بیابد پس از آن که از جسد جدا شود از اندوه و درد و رنج و پشیمانی همه عقاب است. اگر گوید ثواب چیست ؟ گوییم آنچ نفس بیابد اندر معاد خویش از لذّت و راحت و شادی پس از آنك از جسد جدا شده باشد همه ثواب است).(جامع الحکمتین, ص 105.) جهان بیهوده آفریده نشده است. عدل الهی اقتضا می کند که نیکوکاران به پاداش اعمال نیك خود و بدکاران به کیفر اعمال بد خود برسند و این پاداش و کیفر جاودانه است, در زادالمسافرین آمده است: "... ظاهر است که بقاهر مثاب را و معاقب را لازم است و ثواب بقاست اندر لذت و عقاب بقاست اندر نه لذت اعنی شدّت." (زادالمسافرین, ص 444.) با وجود اعتقاد به ابدی بودن ثواب و عقاب ذوق فلسفی شاعر را به حکمت می کشاند و می گوید:

چون کند سی ساله عاصی را عذاب جاودان

این چنین حکم و قضای حاکم دادار نیست... (ص 313, ب 28)

از گفتار ناصر خسرو در آثار منثور چنین بر می آید که با ظهور ناطق هفتم, محمد بن اسماعیل, امام قائم, حساب اعمال را از مردم خواهند خواست. در وجه دین آمده است: "آن هفتمین که بیاید کار نفرماید, بلکه او جزا دهد مر خلق را و مر آن روز را شنبه گفتند و بزرگ فرمودند داشتن و آن روز قائم قیامت است علیه السلام."(وجه دین, ص 51.) بینش جبر و اختیار در اسماعیلیسم : اسماعیلیان به تبع از امام ششم از میان دو خط افراطی جبر و اختیار امرِ بین الامرین را ترجیح می دهند. معتقدان به جبر تمایزِ بین عصیان و طاعت را نادیده می گیرند و گناه اعمال خود را به خدا نسبت می دهند. به نظر آنان نیك و بد نه از جانب بندگان, بلکه بنا به خواست و اراده الهی صورت می گیرد.ناصر خسرو نه به جبر مطلق معتقد است و نه به اختیار مطلق. او "امر بین الامرین" را می پذیرد که هم به اراده و خواست الهی و جهی می نهد و هم مسئولیت و تأثیر انسان را انکار نمی کند:

به میان قدر و جبر رود اهل خرد

راه دانا به میانه ی دوره خوف و رجاست

به میان قدر و جبر ره راست بجوی

که سوی اهل خرد جبر و قدر درد و عناست (ص 21, ب 23,22)

بعثت پیامبران و توصیه به نیکی ها و پرهیز از بدی ها دلیلِ مختار بودن آدمی است, چنان که در دیوان اشعار می سراید:

از پسِ آن که رسول آمده با وعد و وعید

چند گویی که بد و نیك به تقدیر و قضاست

گنه کاهلی خود به قضا بر چه نهی

که چنین گفتن بی معنی کار سفهاست (ص 20, ب 17,16)

مکن بدی ٍو تو نیکی بکن چرا فرمود

خدای ما را گرما نه حَی ٍو مختاریم ؟ (ص 71, ب 24)

ناصر خسرو در آثار منثور نیز به "امر بین الامرین" تأکید دارد. وی در پاسخ یکی از برادران مذهبی که پرسیده است مردم در آنچه می کنند مجبورند یا مختار, می نویسد: (بدان ای برادر که این مسئله از جعفر صادق .رضی الله عنه .پرسیدند, گفت: خدای عادل تر از آن است که خلق بر معصیت مجبور دارد و پس ایشان را بر آن عقوبت کند. گفتندش هر چه خواهد مردم تواند کرد ؟ گفت: قدرت خدای بیش از آن است که کسی را در ملك او دست درازی باشد. گفتندش حال مردم پس چگونه است ؟ گفت:" کاری میان دو کار, نه مجبور است و نه مختار..." (رساله گشایش و رهایش, ص 124.)

دانش و خرد در اشعار فردوسی و ناصرخسرو : زهرا شاهمرادی دانشجوی کارشناسی ارشد زبان و ادبیات فارسی دانشگاه اصفهان در چکیده فکری خود پیرامون ناصر خسرو این چنین می نگارد: " حتّی کسی که کمترین آشنایی را با اشعار فردوسی و ناصرخسرو داشته باشد، ابیاتی از این دو در ستایش و بایستگی خرد شنیده است. در این مقاله، پس از ذکر مقدمه‌ای کوتاه

درباره‌ی ارزش خرد و گرمی بازار آن در قرون نخستین ورود اسلام به ایران، به تفکیک به سراغ نمونه‌هایی از ابیات پیرامون خرد در اشعار فردوسی و ناصرخسرو رفته‌ایم و پس از آن به عنوان نتیجه‌گیری به مقایسه‌ی جایگاه خرد در اشعار این دو شاعر بلندآوازه‌ی پارسی‌سرا پرداخته‌ایم." بر طبق دیدگاه اهالی علم منطق، اندیشه وخرد، مهم‌ترین وجه تمایز و تعریف انسان در مقایسه با جانداران دیگر است. بر همین مبنا، تنها راه تعالی انسانیت و انفکاک او از عالم حیوانی، تربیت و تقویت نفس ناطقه‌ی بشری‌ست. شاید از همین رو حکیمان همواره در طول تاریخ بیش از هر چیز دیگر خواص و عوام جامعه را به کوشش در جهت رشد عقلانیت توصیه کرده‌اند. از سوی دیگر، این راست است که ظاهراً از قول عارفان، از اندیشه به عنوان کژراهه-ای گمراه‌کننده و راهزنی طرّار (به جای شهود و دل) در راه رسیدن به حقیقت نام برده شده است، ولی حتّی آنان نیز غور و تفکّر در آفاق و انفس را جاده‌ای به ملکوت معرفت می‌دانند. در قرون نخستین اسلامی، حوزه‌ی فرهنگی ایران در بحران هویت و گرداب نابخردی حاکمان ناشایسته گرفتاربودو نیاز به اشاعه‌ی تفکّر سالم به شدّت در آن احساس می‌شد؛ از سویی تکاپوهای عقیدتی و کلامی چنین اقتضا می‌کرد که کسانی چون ناصرخسرو در میدان سخن حاضر شوند و از سوی دیگر ستم‌های حاکمانی که به نام حکومت اسلام در پی گسترش قلمرو و کسب منافع برای خود بودند، حکیمانی چون فردوسی را وامی‌داشت که با ارجاع به حال گذشتگان، شاهان خیره‌سر را زنهار دهند و به عقلانیت فراخوانند.

جایگاه خرد در اشعار فردوسی: شاهنامه را که باز می‌کنی نخستین بیت آن کافی‌ست تا بدانی خرد تا چه اندازه نزد فردوسی بزرگ و ارجمند است. ارج خرد در شاهنامه تا به آنجا است که در نخستین بیت و هم‌ارز جان آمده و بلافاصله پس از خدا جای گرفته: «به نام خداوند جان و خرد کزین برتر اندیشه بر نگذرد» فردوسی خرد را پیش از آفرینش عالم آورده که خود پیداست، این ارج برای خرد بر تمامی عناصر شاهنامه سایه افکنده است و همین است که راه را بر یاوه‌های طاعنان این میراث بزرگ می بندد که شاهنامه را دروغ و افسانه می‌خوانند: «تو این را دروغ و فسانه مدان به رنگ فسون و بهانه مدان» رستم که راوی ذهن فردوسی است در شاهنامه جهاندار نیست. او تاج‌بخش است و این انتخاب نقش برای رستم نشان می‌دهد که رستم نه خرد عقاید حاکمان که خرد ناب و داوری‌کننده است؛ خردی که می‌توان با آن تمام اندیشه‌ها را به چالش کشید و تا آنجا پیش رفت که برابر شهریار ایستاد و با فریاد به او گفت:

همه کارت از یکدگر بدتر است
تو را شهریاری نه اندرخور است

شاهنامه دریای دانش و خرد است. واژه‌ی «خرد» که به جرأت می‌توان گفت تکیه کلام فردوسی در سرودن شاهنامه است، در هنگامه‌های گوناگون تکرار شده است. در همان آغاز شاهنامه و پیش از مقدمات دیگر، فردوسی پاره‌ای از پیشگفتار منظوم خود را در ستایش خرد آورده است. به این مثال‌ها که تنها تا پایان جلد نخست شاهنامه گردآوری کرده‌ام توجّه کنید:

به نام خداوندِ جان و خرد
کزین برتر اندیشه برنگذرد
خرد را و جان را همی سنجد او
در اندیشه‌ی سخت کی گنجد او
خرد گر سخن برگزیند همی
همان به گزیند که بیند همی

اندر ستایش خرد:

خرد بهتر از هرچه ایزدت داد
ستایش خرد را به از راه داد
خرد افسر شهریاران بُوَد
خرد زیورِ نامداران بود
خرد زنده‌ی جاودانی‌شناس

خرد مایه‌ی زندگانی‌شناس
خرد رهنمای و خرد دلگشای
خرد دست گیرد به هر دو سرای
کسی کو خرد را ندارد ز پیش
دلش گردد از کرده‌ی خویش ریش
از اویی به هر دو سرا ارجمند
گسسته خردپای دارد به بند
خرد را و جان را که یارد ستود
و گر من ستایم که یارد شنود

پاسخ شاه یمن:

زبان راستی را بیاراسته خرد داشته، عقل پیراسته

گفتار فریدون به پسران:

چه گفتند گفتندگان پُر خرد هر آن‌کس که بد کرد کیفر بَرَد
که بر ما چنین گشت گردان سپهر خرد خیره شد، تیره شد جای مهر

درمورد مردن فریدون:

جهانا سراسر فسوسی و باد به تو نیست مردِ خردمند شاد

دوره‌ی سام:

چو بیدار شد بخردان را بخواند سرانِ سپه را همه برنشاند
زبان و خرد بود و رایِ درست به تن نیز یاری ز یزدان بجُست

دوره‌ی منوچهر:

ز سهم وی و بویه‌ی پور خویش خرد در سرم جای نگرفت بیش

سام و زال:

به مهر و به خوبی و داد و خرد زمانه همی از تو رامش برد
دگر با خردمند مردم‌نشین که نادان نباشد بر آیین و دین

زال و رودابه:

چو ما صد هزاران فدای تو باد خرد ز آفرینش روای تو باد
همی هر زمان مهرشان بیش بُود خرد دور بد آرزو پیش بود
دل از من رمیده است و هوش و خرد بگویید کاین را چه درمان برد

مهراب پدر رودابه:

بدو گفت کای شُسته مغز از خرد به پر گوهران این کی اندرخورد
وزان پس همان کس که رای آیدت روان و خرد رهنمای آیدت

سام و دیدن رستم:

به فرمان شاهان دل آراسته خرد را گزین کرده برخواسته

شاهی نوذر:

خردمند رنج اندرون کی برد که بگذارد آن جای و خود بگذرد

دوره‌ی افراسیاب:

سر مردِ جنگی خرد نسپرد که هرگز نیامیخت کین با خرد

درازست دست فلک بَر بدی همه نیکویی کن اگر بخردی پادشاهی کاووس:

ز پند خرد گر بگردد سرش پشیمانی و رنج باشد برش

فردوسی به دنبال این است تا خرد را در ژرفای هستی، رگ و خون انسان جای دهد و او را بر کشتی اندیشه سوار کند و در دریای آرام به گشت و گذر وادارد. به همین جهت می‌گوید: بر کسی که تار و پود وجودش داد و خرد باشد باید درود فرستاد. از طرفی خرد را تاج شهریاران و زیور نامداران قلمداد می‌کند؛ بلاگردان انسان را خرد می‌داند و ابزار دوری از بدی می شناساند:

ز ما باد برجان آن کس درود

که داد و خرد باشدش تار و پود

خرد افسر شهریاران بود

همان زیور نامداران بود

رهاند خرد مرد را از بلا

مبادا کسی در بلا مبتلا

بداند بد و نیک مرد خرد

بکوشد ز داد و بپیچد ز بد

حکیم طوس از هم طراز بودن عقل و حلم پرده بر می‌دارد. انسان خردمند را مرد بذل و بخشش و گذشت قلمداد می‌کند و می-گوید اگر کسی بخواهد سر مردم باشد یا به گفتار دیگر جایگاهش بر چشم و سر انسان‌ها باشد باید بردبار باشد و تندی را از خود دور کند که نزد دیگران خوار و سبک نشود و از چشم مردم فرو نیفتد که وقتی از چشم افتاد زیرپای قرار می‌گیرد و له می-شود:

مدارا خرد را برابر بود

خرد بر سر دانش افسر بود

ستون خرد، داد و بخشایش است

در بخشش او را چو آرایش است

ستون خرد، بردباری بود

چو تندی کند تن به خواری بود

فردوسی در نقش تربیتی خود تاآن جا پیش می‌رود که راه خدا و راه خرد را یکی می‌داند. او باور دارد که فردی که راه یزدان را یافت و هستی خویش از تار و پود خرد بافت، اهل سپاس و شکرگزارخداوند متعال است.از طرف دیگر، انسان باخرد را صاحب اندیشه و شرم و حیا می‌داند و گفتار و سخنش را قابل پسند مردم می‌پندارد آن هم به طوری که با صدایی نرم و دلپذیر حرف می‌زند:

خردمند هشیار و با رای وشرم

سخن گفتنش خوب وآوای نرم

فردوسی در نقش تربیتی خود تاآن جا پیش می‌رود که راه خدا و راه خرد را یکی می‌داند. او باور دارد که فردی که راه یزدان را یافت و هستی خویش از تار و پود خرد بافت، اهل سپاس و شکرگزارخداوند متعال است:

هر آن کس که او راه یزدان بجست

به آب خرد، جان تیره بشست

خردمند و بینا دل آن را شناس

که دارد ز دادار کیهان سپاس

فردوسی یکی دیگر از شناسه‌های عقل را در آدمی پرهیز از هواگرایی می داند و مهر دیوانگی و جنون را بر پیشانی کسی می زند که روی و کشش به طرف خواسته‌های نفسانی دارد و دیوانگی او را روشن و آشکار می‌داند که نیاز به گواهی دادن کسی در این باره نیست و همان هواپرستی بهترین دلیل بر نبود خرد در شخص هواگراست:

وگر بر خرد چیره گردد هوا نخواهد به دیوانگی بر گوا
تو گر دادگر باشی و پاک دین ز هر کس نیابی به جز آفرین

همان گونه که دیدیم فردوسی دادگری و دینداری را دو چیز توأم با هم یا مکمل یکدیگر می داند. وقتی انسان دنیاگرایی را پیشه کند از عدل و داد روی می گرداند و برای رسیدن به امیال دنیایی خود، جور و آزار دیگران را در پیش می‌گیرد. از وادی خرد بیرون می رود و به قول فردوسی کیش اهریمن را برمی‌گزیند:

کسی کو خرد جوید و ایمنی
نیازد سوی کیش اهریمنی
که هرکس که در شاهی او داد داد
شود در دو گیتی زکردار شاد
همان شاه بی دادگر در جهان
نکوهیده باشد به نزد مهان
به گیتی بماند ازو نام بد
همان پیش یزدان سر انجام بد
کسی را که پیشه به جز داد نیست
چون او در دو گیتی دگر شاد نیست

وقتی که خرد یار باشد، خدای گرداننده‌ی روزگار نگهدار فرد است:

کسی کـش خرد باشد آموزگار
نگه داردش گردش روزگار

بیداد از دلبستگی به دنیاست؛ فردوسی معتقد است، انسان عاقل به دنیا دلبستگی و وابستگی ندارد؛ جسمش دنیایی و روحش آخرتی‌ست:

خردمند و دانا و خرّم نهان
تنش زین جهان است و جان زان جهان

از نظر فردوسی، پایگاه تندی و عصبیت، بدگمانی است که متأثر از بی‌خردی ست و با روحیه‌ی مردم‌داری سازگاری ندارد:

بباید کشیدن گمان از بدی
ره ایزدی باید و بخردی
همی مردمی باید و راستی
ز کژّی بوَد کاستی و کمی

فردوسی در بیتی نیز با اشاره به حدیث نبوی می‌سراید:

نخست آفرینش خرد را شناس
نگهبان جان‌است و آن سپاس

در شاهنامه نه تنها خرد لازمه‌ی زندگی است بلکه همچو زیوری آراسته برای مردمان به ویژه بزرگان دانسته شده است در اصل این خردورزی و دانایی است که بزرگی و سروری را پدید می آورد. در بینش شاهنامه شاهی برازنده‌ی کسی است که دارای خرد و دانایی باشد و کسی که فاقد این امتیاز باشد حق پادشاهی بر مردمان را ندارد و چنانچه پادشاهی دارای دانایی و نیک اندیشی نبود فر شاهی از او گسسته می‌گشت:

کسی را دهد تخت شاهی خدای
که با فر و برز است و باهوش و رای

در شاهنامه به دانایی و خردمندی شاهان بسیار اشاره گشته و همواره به شاهان یاد آوری شده که در انجام کارها خردمند باشند. خردورزی و دانایی بود بود که موجب می‌گشت شاهان دارای دادگری و نیکی باشند و هر شاهی که رفتار و کردارش مغایر با خرد و هوش بود در جهت مخالف رفتار جامعه و انسانیت گام برمی‌داشت چرا که خردمندی شاهان موجب سازندگی و پیشرفت جامعه می گردید از امتیازات و ارزشهای شاهان ایران در دوران باستان اهمیت دادن آنان به دانش و فراگیری آن برای مردم بود هر پادشاهی که دراین زمینه بیشتر گام برمی‌داشت در نظر مردمان گرامی‌تر بود:

کنون ایرج اندر خورد نام او
همه بهتری باد فرجام او
دبیر و خردمند و با رای بود
بهر جایگاه پای بر جای بود

در مجموع، در شاهنامه حدود سیصد بیت وجود دارد که مستقیماً به جایگاه خرد اشاره دارند. این غیر از بیت‌هایی‌ست که غیرمستقیم درباره‌ی ارزش خرد سخن گفته‌اند. از این نظر می‌توان ادّعا کرد که مسأله‌ی ارزش دانش و خرد، یکی از برجسته-ترین دغدغه‌های فردوسی بوده است.

بازتاب خرد در اشعار ناصرخسرو: همان‌طور که شنیده‌ایم، ناصرخسرو در سن چهل سالگی شبی در خواب دید که کسی او را می گوید: «چند خواهی خوردن از این شراب که خرد از مردم زائل کند؟ اگر بهوش باشی بهتر». ناصرخسرو پاسخ داد: «حکما، چیزی بهتر از این نتوانستند ساخت که اندوه دنیا ببرد». مرد گفت: «حکیم نتوان گفت کسی را که مردم را به بیهشی و بی-خردی رهنمون باشد. چیزی باید که خرد و هوش را بیفزاید». ناصرخسرو پرسید: «من این از کجا آرم؟» گفت: «عاقبت جوینده یابنده بود». و به سمت قبله اشاره کرد. ناصر خسرو در اثر این خواب دچار انقلاب فکری شد، از شراب و همه‌ی لذائذ دنیوی دست شست، شغل دیوانی را رها کرد و راه سفر حج در پیش گرفت. این ماجرا، هم حسن‌مطلعی بر مقام معنوی ناصرخسروست و هم براعت استهلالی بر جایگاه خرد در کهکشان دغدغه‌های او.او عقیده دارد که شایستگی انسان در خرد و تفکر وی نهفته است. او تمام‌قد و یک سر و گردن بلندتر از دیگر شاعران در میانه‌ی میدان اندیشه و خرد انسانی ایستاده و با تمام قوت از آن دفاع و پاسداری نموده است. این اندیشمند که خود را حجت خراسان دانسته و ستم و ملامت دیگران را در راه و روش خردمندانه‌اش بر خود خریده، همیشه فراخواندن دیگران به خرد و گوش سپردن به نصایح را، سرلوحه‌ی اشعارش قرار داده و می‌گوید:

جانت به سخن پاک شود زانکه خردمند
از راه سخن بر شود از چاه به جوزا

ناصر خسرو در بعضی موارد بر دوش شعرش لحنی را سوار می‌کند، که از آن خواننده پیام اصلی اجتماعی آمیخته با خردش را درمی‌یابد:

چند گویی که چو هنگام بهار آید
گل بیاراید و بادام به بار آید
روی بستان را چون چهره‌ی دلبندان
از شکوفه رخ و از سبزه عذار آید
روی گلنار چو بزداید قطره‌ی شب
بلبل از گل به سلام گل نار آید
این چنین بیهده‌ها نیز مگو با من
که مرا از سخن بیهده عار آید

این شاعر انسان‌منش بدینوسیله می‌خواهد بگوید که سخن گفتن از گل و بلبل بهار، کاری بیهوده است و باید بهاری را جستجو کرد که شکفتن شکوفه‌ی خرد انسانی در آن مطرح باشد تا گل دل‌هارا به هم پیوند دهد. او اصل خرد را مایه‌ی جلال و کمال سخن و اندیشه‌اش قرار داده و اصل خرد را مایه‌ی جان و نهاد انسان دانسته و عقیده دارد که وی به‌واسطه‌ی خردش زنده است:

یک دم بر کشتی خرد بنشین تا نشوی غرقه اندرین دنیا

او عقیده دارد که به دین هم باید از مسیر خرد راه جست، یعنی دین را به‌وسیله‌ی تعقل شناخت و دین شناسی را بر شانه‌ی خرد باید نشاند:

دل ز خرد گشت پر ز نور مرا
سر ز خرد گشت بی‌خمار مرا
سنگ سیه بودم از قیاس و خرد
کرد چنین در شاهوار مرا
بر سر من تاج دین نهاد خرد
دین هنری کرد و بردبار مرا
راه سوی دینت نماید خرد
از پس دین رو که مبارک عصاست

در جایی هم قامت انسان را آراسته با زیب خرد می‌خواهد، نه آن که تن جولان‌گاه آرایش ظاهر و پهنای تنه و توش باشد:

بفزای قامت خرد و حکمت
مفزای طول پیراهن و پهنا
زیور و زیب زنان است حریر و زر و سیم
مرد را نیست جز از علم و خرد زیور و زیب

به باور وی خرد را نباید خوار شمرد، زیرا خوار شمردن خرد، خوار شمردن خود انسان است پس نبایستی به خرد به چشم حقارت دید:

تو به پیش خرد از آن خواری
که خرد پیشت ای پسر خوار است
مر خرد را به علم یاری ده
که خرد علم را خریدار است

ناصرخسرو خرد انسانی را از شناخت آفریدگار ناگزیر می‌داند و برآن است که خرد گوهری‌ست که آفریننده تنها انسان را به داشتن آن سرافراز گردانیده است. از نگاه ناصرخسرو، خرد و دانش انسانی، کلید پذیرفته شدن طاعت وی به درگاه خداست، زیرا اگر طاعت از روی دانش و دانایی و با خرد نهادینه شده انجام شود، بیشتر از جانب حق موجب قبول واقع می‌شود. او در عین حال عقیده دارد که با طاعت و نیاز جاهلانه نباید به سوی خدا رفت، تا زمانی که به خرد و دانش ذاتی دین آشنا نشده باشیم:

بیاموز اگر پارسا بود خواهی
مکن دیو را جان خویش آشیانه
به دانش گرای و در این روز پیری
برون افکن از سر خمار شبانه
خدای از تو طاعت به دانش پذیرد
مبر پیش او طاعت جاهلانه

این اندیشمند والا سخن که بر چکاد بلند اندیشه و خرد زمان خویش ایستاده و یک‌تنه با نابرابری‌ها و اجحاف ستمگران و دین-فروشان می‌ستیزد، به اندازه‌ای خرد و دانش انسان را ارج می‌گزارد، که حتّی نمی‌خواهد ببیند که دست دانایی پیش نادان دراز شده است:

به آب روی اگر بی‌نان بمانم بسی به زان که خواهم نان ز نادان
به نانش چون من آب خویش بدهم چو آبم شد من آنگه چون خورم نان

بی‌خردی و نابخردی انسان در نزد وی تا حدّی مذموم است که فکر می‌کند انسان بی‌خرد همیشه در بند است و زندانی اندیشه-های جاهلانه‌ی خود، که این زندانی هر لحظه و هر آن ممکن است گروه بزرگی از انسان‌ها را به خطر رهنمون شود و فساد ذهن وی زندان‌های بی‌خردی دیگری را نیز بگشاید:

بی‌خـرد گرچه رهـا باشد، در بـند بود
با خرد گرچه بود بسته، چنان دان که رهاست

او مردی‌ست با مناعت طبع، خردمند، فروتن، در برابر رویدادها و سختی‌ها بردبار و اندیشه‌ورز و در راه رسیدن به هدف، پای‌فشار. چنانکه درباره‌ی خود می‌گوید:

گه نرمم و گه درشت چون تیغ
پند است نهان وآشکارم
با جاهل و بی‌خرد درشـتم
با عـاقل، نرم و بردبارم

این هم بیت معروف وی است که در آن دانش و خرد را به چه زیبایی ستوده است:

درخت تو گر بار دانش بگیرد
به زیر آوری چرخ نیلوفری را

در جایی دیگر این قافله‌سالار سخن و اندیشه که در عزّت نفس و در قیام و قلم و جرأت و شهامت زبانزد خاص و عام زمان خود است، خیر انسان را در عقل و دانایی وی می‌داند، که واقعیت هستی انسان نیز چنین است. بدین معنی که انسان‌هایی زندگی درست و بجا و نسبتاً راحتی داشته‌اند که با معرفت و با خرد، پیوند داشته‌اند:

از جان و تنت ناید الا که همه خیر
چون عقل بود در تن و بر جان تو سالار
هر که جان خفته را از خواب جهل آوا کند
خویشتن را گرچه دون است ای پسر والا کند

از احادیث پیغمبر اکرم(ص) است که فرموده‌اند: «اول ما خلق الله العقل»

نخستین آفریده‌ی خداوند عقل است. ناصرخسرو در شعرش به این معنا اشاره دارد و می‌سراید:

خرد آغاز جهان بود و تو انجام جهان
بازگرد از سر انجام بدان نیک آغاز

و باز هم در جای دیگر و بااستفاده از سخنان و احادیث گهربار رسول اکرم(ص) که می‌فرمایند: «اطلبوا العلم ولو کان بالسّین»، می‌سراید:

علم را فرمودمان جستن رسول
جست باید ار نباشد جز به چین.

او همچنین در جایی دیگر با اشاره به رجحان دانش اکتسابی بر نام و نسب نیک خانوادگی و موروثی، می‌گوید:

فضل و ادب مرد، مهین نسبت اوی است
شاید که نپرسی ز پدر وز عم و خالش

این باور خردمندانه می‌رساند که او سخت در بند خودی خود انسان است. یعنی شخصیت واقعی انسان را در داشتن فضل و ادب وی جستجو می‌کند، نه در شرافت خانوادگی وی. روان حقیقت‌جو وآزادی‌خواه ناصرخسرو او را وامی‌دارد تا برخیزد و کمر جستجو و حتی سفر ممتد را بربندد و برای کسب کمال و اوج عزت و دریافت حقیقت پیرامون آیین‌ها و ملل و نحل به جستجو بپردازد و در عین حال نمی‌خواهد که مانند علمای قشری طوطی‌وار کلمات را ادا کند، بلکه می‌خواهد به کنه مطلب پی ببرد و واقعیت اصلی و اصیل را دریابد:

ز اندیشه همی گشت مرا دل به تفکر
پرسنده شد این نفس مفکر ز مـفکر
رویم چو گل زرد شد از درد جهالت
وین سرو بناوقت بخمّید چو چـنبر
برخاستم از جای و سفر پیش گرفتم
نز خانه‌م یاد آمـد و نز گلشن و مـنظر
تقلید نپذرفتم و حجّـت ننـهفتم
زیرا که نشد حقّ به تقلید مشهر

در آخر سخن باید گفت که این شاعر اندیشمند و شیوابیان و این حکیم فرزانه، در تمام دوران زندگی خود کوشیده است تا به ترویج خرد بپردازد و مردم زمانه و مخاطبان سخنش را به اهمیت دانش و اندیشه رهنمون شود.از مجموعه‌ی سروده‌های مرتبط با خردورزی و دانش در میان اشعار فردوسی و ناصرخسرو، به این نتیجه می‌رسیم که این موضوع یکی از پربسامدترین موضوعات مورد توجه این دو شاعر بزرگ پارسی‌سرا بوده است. بخش اعظمی از محتوای فکری اندرزی اشعار این دو شاعر، مشحون از یادکرد و توصیه و بیان ارزش خرد است. نکته‌ی جالب اینجاست که هردوی اینان راه تعالی بشر را در دو جهان، از رهگذر خرد می‌دانند و در این راه به استدلال‌های ملموس عقلانی و همین‌طور منابع نقلی(احادیث و باورهای دینی) تمسّک جسته‌اند. در حقیقت، آبشخور توجه ناصرخسرو و فردوسی به مفهوم خرد، موضوع بنیادی سعادت‌مندی بشر است.

سیاق و محتوای قرآن و تأویل آن از دیدگاه ناصر خسرو : دراین نگارش تلاش می کنیم تا ضمن استخراج نکاتی که ناصرخسرو در آثار، و به ویژه اشعار، درباره قرآن بیان داشته، آنها را دسته‌بندی، تحلیل و تبیین نماییم و با معرفی دیدگاه های مختلف ناصرخسرو درباره قرآن و تنزیل وتأویل آن ،شئون قرآنی شعر و اندیشه ناصر خسرو را به اجمال بیان نماکنیم.در این نوشته، ابتدا دلایل متعدد شخصی، عقیدتی و روانی توجه خاص ناصرخسرو به قرآن اشاره می‌شود، و سپس مبحث مفصل و اصلی نوشته می‌آید که درباره تنزیل و تأویل از دیدگاه ناصرخسرو است. در این بخش، ضمن بیان اهمیت فوق العاده تأویل از نظر این متفکر اسماعیلی ، تمثیلاتی که او برای تبیین برتری تأویل بر تنزیل آورده، تحلیل شده و به فواید تأویل نیز در بحث مجزایی پرداخته شده است. مبحث آخر، درخصوص قرآن و اهل تأویل است، یعنی چه کسانی شایستگی تأویل دارند. از نظر ناصر، فقط آل نبی و علی(ع)، و دانایان و ائمه اسماعیلی و راسخون در علم مجاز به تأویل‌اند و وظیفه سایر مردم آن است که حقایق و معانی نهانی تنزیل را از طریق آنان بجویند و فراگیرند.(مهدی محقق 2). ناصر خسرو، در آثار خود، به شیوه های متعددی متذکر مقام قرآن کریم شده و تأثر خود را از آن نشان داده است. اثر پذیری از قرآن و استشهاد بدان، در دوره ها و سبکهای مختلف ادب فارسی، رواج داشته است؛ در دوره های آغازین، کمتر و در دوره های میانین، بیشتر. اما ، ناصر خسرو .شاعر و نویسنده بزرگ قرن پنجم هجری .از بین شاعران پیشین و معاصر خویش، توجه بیشتری به قرآن داشته است. او هم از معانی و مفاهیم قرآن متأثر شده و هم از الفاظ و ترکیبات آن بهره برده است و البته، استفاده او از قرآن تصنعی، به نظر نمی رسد.ناصر در آثار منثور خود، بیشتر به تأویل آیات و بیان معانی باطنی آنها در جهت تبیین، تثبیت و تأیید آرا و عقاید اسماعیلیه می‌پردازد، اما، در اشعار خویش، هم از مجازها و تصاویر خاص قرآنی بهره می‌گیرد (شفیعی کدکنی، ۵۵۷)، و هم بسامد استفاده از الفاظ و مضمون گیری از امثال، قصه ها و قهرمانان قرآنی، در اشعار او بسیار است، « تسلط این شاعر به مفردات قرآن تا اندازه ای است که گاهی آنها را در میان جمله‌های خود می‌آورد، مانند مسنون ... عرجون ... غسلین ... و گاهی

نیز لغات مرکب، مانند دارالسلام... اصحاب الرقیم... ؛ و در برخی موارد حتی خود ترکیباتی از قرآن مجید ساخته است، مانند... مکان العلی ... و شمس الضحی» (حلبی، ۱۰۲). قرآن کریم، متن مرجع همه مسلمانان در همه دوره‌ها بوده است. شمول و شقوق گسترده تعالیم الهی در قرآن، اعجاز آن، جاودانگی پیام‌های آن، و تمسک فرقه‌های مذهبی به آیات آن، از اموری است که موجب می‌شود مسلمان و متکلّمی چون ناصر خسرو، بیش از مسلمانان معمولی، دغدغه فهم و درک معانی پیدا و پنهان آن را داشته باشد. ناصرخسرو قرآن را حفظ داشته (قصاید ۷/۱۸۹، ۵/۵۸، ۲۹/۴۸، ۵۰/۸۲، ۳۳/۲۰۶) و در آثار مختلف خود، از مقام و منزلت قرآن و فضایل و فواید آن سخن به میان آوردهو درباره کمیت و کیفیت اقبال و ادبار مردم زمانه به تفصیل بحث کرده است، اما چه دلایل یا عواملی را برای این امر می‌توان برشمرد؟ یا چه انگیزه هایی سبب شده است که ناصر، توجه مخصوصی به قرآن و معانی و بواطن آن داشته باشد؟ می‌توان گفت که در این راه هم انگیزه ها و دلایل شخصی و شخصیتی و روانشناسانه می‌توان ذکر کرد وهم دلایل و انگیزه های عقیدتی و کلامی و روش شناسانه؛ به تعبیر دیگر، این عوامل و دلایل را می‌توان به دو دسته بیرونی و درونی تقسیم کرد:

1.عوامل و دلایل بیرونی

توجه خاص اسماعیلیه به قرآن و تأویل :اسماعیلیان به قرآن و معانی تأویلی آن توجه خاص داشته‌اند. در آثاری که از آنان باقی مانده این امر به خوبی دیده می‌شود که برای هر امر یا قولی، از جمله قرآن کریم، ظاهر و باطنی معتقدند و اهمیت بیشتری نیز به بواطن و تأویلات آن می‌دهند. آنان دلایلی از قرآن و حدیث ارائه می‌کنند که لازم و واجب است ما آیات قرآن و معارف و احکام دینی را تأویل کنیم و به ظاهر و باطن داشتن تمامی معارف دینی اعتقاد داشته باشیم. ناصر خسرو که معتقد و ملتزم به فرقه اسماعیلیه است در آثار متعدد خود، به اهمیت قرآن، رمزی ومُثَلی بودن آیات آن ولزوم تأویل آیات وفهم معانی آن تصریحات و اشارات بسیاری دارد که در بخشهای بعدی این گفتار بدان ها خواهیم پرداخت.

بینش عقل و باطن در شیرازه فکری اسماعیلیسم : چنان که می‌دانیم، نام دیگر فرقه اسماعیلیه، باطنیه است ودلیل اصلی این امر نیز آن است که ایشان در مواجهه با اموری مثل خداوند، عالم، آدم، شریعت و... شدیداً تأویلی می‌اندیشیدند وسعی می‌کردند که آن امور را با توجیهات و معیارهای عقلی خویش، که بیشتر با نظام عقلی .فلسفی یونان قدیم سازگاری می‌دادند، بفهمند و به دیگران عرضه کنند. فهم فلسفی و باطنی از قرآن نیز در آثار اسماعیلیه سفارش شده وهم بدان عمل شده است. آنان، عقلی بودن و باطن اندیشی خود را با تعقّل و تدبر در آیات کتاب خداوند، به دیگران نشان می‌دادند وبا «حَدَّثنا گفتن» و نقلی شدن، مخالفت علنی می‌کردند.«تکیه بر مبانی عقلی و فلسفی و تطبیق امور تکوینی بر معارف دینی وتعمیم آن بر شریعت و آیات الهی، در سراسر آثار اسماعیلیان به چشم می‌خورد . قاضی نعمان دلیل چنین تعمیمی را این گونه بیان می‌کند:هر امر محسوسی دارای ظاهر و باطنی است که ظاهر آن با حواس درک می‌شود و به باطن آن علم تعلق می‌گیرد. بدین خاطر هر ظاهر محسوسی شامل باطنی است که زوج و همراه آن است»(به نقل از آقانوری، ۲۷۰).

توجه به توصیه های نبی(ص) درباره قرآن و عترت : بنابر عقیده شیعیان و طبق حدیث معروف ثقلین، و سفارش‌های دیگر پیامبر، قرآن و عترت از یکدیگر جدایی ندارند. اسماعیلیه نیز که از فِرَق مشهور شیعه در گذشته بوده‌اند، با توجه به آن حدیث و احادیث دیگری که درباره علی (ع) و آل نبی (ص) مستندشان بوده، کوشیده اند که مصداق برخی آیات را اهل بیت بدانند و تنها آنان و سپس اعقاب آنان، یعنی سادات فاطمی را اهل تأویل و فهم بواطن قرآن بدانند.

هدایات قرآن ، فهم و تأویل گسترده آن از دیدگاه اسماعیلیسم : می‌دانیم که خداوند در قرآن کریم سفارش‌های بسیاری به مخاطبان خود می‌کند که در آیات الهی تدبر و تأمل کنند و به چشم عبرت در امور بنگرند. آیات قرآن نیز به علت اجمال بعضی مطالب، ادبی بودن، و بیان تمثیلی وتشبیهی بعضی امور، و اشتمال بر آیات متشابه، راه را برای فهم و دریافت‌های متکثّر و متعدّد در جهت اهداف مختلف معرفتی وکلامی باز نگه می‌دارد.

خصایص و لوازم شعر زهدی : چنانکه از اشعار ناصر بر می‌آید و محققان نیز بدان اشارت داشته‌اند، ناصر خسرو، از معدود شاعران شعر زاهدانه ادب فارسی است. از خصایص و لوازم شعر زهد که مخاطب را به دوری از دنیا و ظواهر آن و روی‌آوری به آخرت تنبیه و دعوت می‌کند، استفاده وسیع از آیات و روایاتی است که بر این تزهد، تأکید کنند. ناصر خسرو نیز به این دلیل که خود را شاعر«شعر زهد» می‌شمارد، استفاده‌های متنوع و متعددی ازمضامین قرآنی در دعوت به زهد کرده است.

حرفه، مأموریت مذهبی، عقیدتی و باوری ناصر خسرو :ناصر خسرو به دلایل حرفه ای نیز باید توجه و عنایت زیادی به قرآن می‌کرد. «شغل وحرفه روحانی او ... ایجاب می‌کرد که بصیرت فراوانی به قرآن داشته باشد، زیرا او از طرف خلیفه فاطمی مصر مأمور تبلیغ خاور زمین شده بود و عنوان حجت جزیره خراسان را داشت و مسلّماً چنین مرتبه و پایه به کسی اعطا می‌شود که کتاب الله را از برداشته و به رموز آن آشنا باشد تا در هنگام مباحثه و مناظره و القا خطابه‌های دینی و مذهبی و اثبات مدعای خود بتواند به آن استشهاد و تمسک جوید» (محقق، ۳).

2. عوامل و دلایل درونی

روحیه حق جویی و حقیقت طلبی ناصر : از دلایل شخصی رویکرد خاص شاعر به قرآن را می‌توان روحیه حق جو و حقیقت طلب او ذکر کرد؛ همان روحیه‌ای که موجب تحول روحی او نیز شده بود. او در این مسیر، دستاویزی محکم تر از قرآن وتمسک بدان برای رسیدن به هدایت و حقیقت نمی‌توانست پیدا کند و احتمالاً، از این رو بود که وقتی متوجه التفات زیاد اسماعیلیه به قرآن و فهم معانی و بواطن آن .بیشتر از سایر فرق .شد، بدانان پیوست.

مقام والای سخن نزد ناصر : اهمیت و شرافتی که ناصر خسرو برای «سخن»و به خصوص «سخن دینی»در آثار خود قائل می شود، پر بسامد و بسیار قابل توجه است. او «عقل» را سخن اول و «قرآن» را سخن آخر می‌شمارد و آدمی نیز از نظر او، می تواند سخن شریف خداوند باشد، همچنان که عیسی نیز کلمه الله و سخنی از خداوند به خلق بود. سخن خداوند در قرآن نیز عالی ترین و گرانقدرترین نمونه سخن استکه ناصر خسرو به آن توجه ویژه ای نشان می‌دهد.

اطلاع عمیق از ادب عرب و علم تفسیر و تأویل قرآن : چنانکه از آثار نظم و نثر ناصر بر می‌آید، علم و اطلاع او در علم تفسیر، تأویل و علوم مقدماتی آن، بسیار چشمگیر است. از این رو، « اطلاع عمیق وی از ادب عرب و تفسیر و تأویل قرآن، او را بر این می‌داشت که از الفاظ و معانی و مفاهیم قرآن، به طرق مختلف در بیان سخن خود استفاده کند»(محقق، ۳.۲)

مستدل کردن و قرآنی نشان دادن عقاید تازه : ناصر خسرو چنانکه رسم متکلمان و متفکران زمانه اش بود، ناچار بود که مرکز ثقل افکار و عقاید خود را در قرآن بجوید و از قرآن نشان دهد؛ در این راه، اگر متکلمان سایر فرق اسلامی با تمسک به ظاهر برخی آیات متشابه، عقاید خود را مستدل و قرآنی نشان می‌دادند. ناصر خسرو به کمک اندیشه تأویلی اسماعیلیه همان کار را به صورتی بی‌پروا تر و باطنی‌تر، هم در آیات متشابه و هم در آیات محکم دنبال می‌کرد.

تسکین روانی در التجا به قرآن : یکی از دلایل شخصی این توجه را می‌توان دلیل روانشناختی ذکر کرد، ناصر که دوره‌ای طولانی از عمرش را در تبعید و انزوا می‌گذراند، مؤانس و مجالسی بهتر از قرآن نمی‌توانست پیدا کند؛ و هم کلام شدن با حق تعالی علاوه بر افزودن علم و آگاهی او، به وی آرامش و اطمینان روحی .روانی نیز می‌بخشید. «ناصر خسرو قرآن را به منزله دژی استوار می‌داند که ملجأ و پناه معنوی اوست و در جهاد بیرونی و درونی خود، از آن سلاح قاطع و مهلک بر می‌گیرد. او که از زندگی عالی و تجمل دنیوی و مال و منال و احترام و ثروت دست شسته و از امیر و وزیر و سلطان و حاکم گریزان گشته بود و در جهان مادی عصر خویش، جز تاریکی و ظلمت چیزی را مشاهده نمی‌کرد و جهان معنوی یعنی جهان علم و دانش زمان خود را بس میان تهی می‌یافت، فقط قرآن بود که در سر تا پای وجود او اثر می‌کرد و در تنگنای دره یمگان که تاریکی از همه سوی او را فرا گرفته بود، خانه دل او را روشن می‌ساخت» (محقق، ۲).

مقام تأویل و تنزیل در بینش فکری ناصر خسرو :چنان که از آثار منثور و دیوان اشعار ناصر خسرو بر می‌آید، ناصر برای ظاهر آیات قرآن ارزش مستقلی قائل نیست و بیشتر، به باطن و تأویل آیات نظر دارد. این که قرآن کریم ظاهر و باطنی دارد و باطن

آن نیز دارای بطن یا بواطن متعددی است، در احادیث آمده است، در قرآن نیز سخن از آیات متشابه و تأویل آن به میان آمده است و آیات بسیاری نیز وجود دارد که در آن ها داستانهای واقع نمای تمثیلی، امثال، آیات مجمل، آیات عام و انواع متعدد تشبیه، استعاره، مجاز و کنایه نیز کم نیست، که همه این موارد به نوعی می‌تواند، مقدمات باطن‌گرایی و زمینه‌های پرداختن به معناهای ضمنی، رمزی، استعاری و استنباطی را فراهم کند. عارفان و دانشمندان‌مسلمان گذشته و فرقه‌های مذهبی، به شیوه‌های متعدد و به صورت محدود یا نامحدود، به تأویل و تفسیر باطنی قرآن پرداخته اند؛ از آن میان، برخی فرقه‌ها مثل معتزله، شیعه و صوفیان بیشتر از سایرین به تأویل و تفسیر باطنی قرآن پرداخته یا بدان مشهور شده‌اند. البته، بحث از تأویل هم در بین مفسران و اهل علوم قرآن و حدیث شهرت دارد، و هم در بین اهل کلام و فقه، و هم اهل عرفان و تصوف. در این میان، اسماعیلیه بیشتر از سایرین به باطن اندیشی و تأویل مشهور شده‌اند. چنان که نام دیگر این فرقه، باطنیه یا باطنیان است. آنان با این که کم و بیش اهل عمل به ظواهر احکام شریعت بودند اما برای آن ظواهر، بواطن و تأویلاتی قائل بودند که فرقه های دیگر غالب آن تأویلات را افراطی و خارج از قواعد درست تأویل دانسته‌اند. بنابراین، تأویل، در نزد اسماعیلیه از مقام والایی بر خوردار است، و آنان، در آثار خود، به اثبات این مقام پرداخته و تأویل را در کارها و مقررات شرعی، کاملا واجب و ضروری دانسته‌اند.(ح مستوفی، تاریخ گزیده، ص 394). ناصر خسرو نیز، به صراحت، اهمیت تأویل و جست و جوی معانی نهانی را در آثار خویش شرح می‌دهد و فضل و شرافت آدمی را بر دیگر جانداران در دانستن «معنی پوشیده از ظاهر چیزها» می‌داند، و معتقد است که: «به خدای آن گروه نزدیک‌تر است از امت، که معانی کتاب خدای و شریعت رسول صلی الله علیه و آله، بداند و آن را به دانش کار بندد»(ناصرخسرو، وجه دین، ۳۲ و۲۵.۲۴)چنین شخصی از نظر او حکیم است.آراء و عقاید ناصر خسرو واسماعیلیه، در خصوص تأویل وتنزیل را می‌توان تحت عناوینی دسته بندی و تبیین کرد:

1. رمزی و مثلی دانستن شریعت و سخن خداوند : ناصر خسرو، آیات الهی و احکام شرعی را به زبان رمز و مثل می‌داند و در آثار خود، به بیان معانی باطنی و ممثول احکام و آیات می‌پردازد. در جامع الحکمین چنین آمده است: «اهل باطن و تأویل گفتند سخن خدای تعالی اندر قرآن بر سبیل مثل است، چنان که می‌گوید: قوله، و لقد ضربنا للناس فی هذا القرآن من کل مثل، ... بر ما واجب است که امثال را که اندر قرآن است از خویشتن دور نیندازیم، بل مر آن را تنبیه و تحذیر خویش دانیم از خدای تعالی ...»(ناصر خسرو، جامع الحکمتین، ۳۷).

در انتهای همین کتاب باز می‌گوید که: «جواهر علم دین حق، به رشته‌های امثال بسته است واندر دُرجهای رموز نهفته است، لایمسه الاّ المطهرون»(همانجا، ۳۱۶).ناصر خسرو و اسماعیلیه، کلیه احکام و اعمال شریعت را رمز و مثل و اشارت می‌دانند (همان، ۳۱۶)معتقدند که اگر اختلافی نیز هست، فقط در لفظ و رمز و عمل ظاهری اهل شرایع است نه معنی و تأویلشان. «... و لفظ های قرآن مختلف آمد و عمل‌های شریعت‌های پیغمبران همه مختلف آمد، از بهر آنکه هر دو مانند کالبد مردم بودند و کالبدها مختلف بود و معانی کتاب‌های خدای و تأویل شرایع رسولان همه یکی آمد و آن حال خود یکی است، از بهر آن که مانند روح مردم بود و روح را حال گردنده نیست»(ناصر خسرو، وجه دین، ۱۸۰ و ۳۵).

از نظر ناصر خسرو، کتاب و شریعت قابلیت پذیرش معانی مختلف را دارند، اما، این امثال و رموز تأویل پذیر، نه از طریق ناطق (: پیامبر)، بلکه از طریق اساس (: وصی‌نبی) رمز گشایی می‌شود و به جویندگانش می‌رسد. (همانجا، ۲۲۲).در دیوان قصاید نیز، موضوع مثلی بودن قرآن وشریعت، به تکرار طرح شده است. او مثل یا امثال قرآنی را جزو ظاهر و تنزیل کتاب می داند که محتاج تأویل و بازنمایی است و حقیقت امثال را رسیدن به معانی کنایی، یعنی ممثول آیات ذکر می‌کند و معتقد است که سراسر قرآن (تنزیل) پر شده است از امثال، و برای نمونه، مضمون سوره فیل را تمثیلی می‌داند که خود محتاج شرح و تفصیل است و آنانی را که از معنا و ممثول این سوره آگاهی ندارند، به اصحاب فیل مانند می‌کند. (قصیده ۱۲.۱۰/۵۵)مورد دیگر از امثال قرآنی که در دیوان ذکر شده، قصه قوم عاد است. (قصیده ۴۶.۴۵/۱۸۹).

ناصر مثَل را قالبی می‌داند که برای بنیاد و ساختمان ظاهری دین و دنیا وجود دارد، و علم تأویل، کیفیت و چگونگی این ساختمان را به خوانندگان و بینندگان معرفی می‌کند. (قصیده ۳۷/۱۲۹).در جایی دیگر، امثال قرآن، به گنج‌های الهی تعبیر

شده که مانند هر گنجی، احتیاج به رمز گشایی دارد، اما راه و راز رسیدن به گنجور حق و گشودن آن خزاین، اعتماد بر اقوال و منقولات نیست، بلکه اعتماد بر آل رسول است که آدمیان را بر اسرار و جواهر نهفته امثال آگاه می‌کند. مَثَل، قفلی است که اگر خوانندگان و جویندگان به دنبال کلیدش نباشند، گرفتار بیماری جهل‌اند؛ به این ترتیب، مثلهای قرآن به علّت تو در تو بودن، احتیاج به شرح و گزارش دارند و تا شرح نگردند مشکل امثال بر آدمی آسان نمی‌شود، و احوال ناشی از آن رفع نمی گردد. ممکن است معترض بگوید که برای گشودن مشکلات قرآن، کتاب‌هایی مثل کتاب‌های مشکل القرآن‌قتیبی وجود دارد، او در جواب می‌گوید که صاحب آن کتاب نیز نمی‌تواند مشکلات قرآنی را بگشاید، چون بند خدانهاده را با اندیشه بشری نمی توان گشاد. (قصیده ۲۷/۱۱۹ . ۳۲ و ۳۲/۱۲۰).امثال قرآن در قیاس با معانی آن، مثل شبی تیره و ظلمانی است، و معانی، همان ستارگان روشن این شب‌اند، و کسی که به ظاهر ظلمانی امثال بسنده کند، گرفتار خواری وزبونی می‌گردد. (قصیده ۳۳/۲۱ .۳۴).

2. نسبت های تأویل و تنزیل

شرافت تأویل و نیاز تنزیل به آن : ناصر خسرو پایداری ظاهر را به باطن می‌داند و همچنین باطن و تأویل را نیز نیازمند ظاهر می‌داند و هیچ کدام را به تنهایی کافی نمی‌داند. در گفتار دهم کتاب وجه دین که در اثبات ظاهر و باطن شریعت و کتاب است (ناصر خسرو، وجه دین ۶۰.۶۷)، می‌کوشد که عالم باطنی و چیزهای پنهانی را به کمک آیات و روایات ثابت کند، و در ضمن آن، با تمثیل‌هایی بیان کند که پایندگی هر ظاهری به باطن اوست، مثلا پایندگی عالم به آدمیانی است که در آن اند و قیمتی بودن زر به معنای نهفته در آن است نه به ظاهر زرد و گدازنده اش، و جسد آدمی که کثیف است، آشکار، و روح لطیفش پنهان است، و جهان فانی و مصنوع و اشخاص بد پیدایند، و جهان باقی و صانع آن، و افراد نیکوکار، پنهانند، پس همچنان کتاب خدای و شریعت رسول صلی‌الله علیه و آله، پیداست و معنی و تأویل ایشان پنهان است از نادانان؛ پیداست مر دانایان را» (همان، ۶۶)او سپس، «کتاب» و «شریعت» را دو جسدی می‌داند که «معنی» و «تأویل» روح آن دو است، و می‌گوید همان طور که جسد بی روح خوار است، کتاب و شریعت هم بدون تأویل و معنا بی‌مقدارند (همان، ۶۶)ناصر با این مقدمات به زعم خود ثابت می‌کند که باطن چیزها از ظاهرشان شریفتر و ظاهرشان به باطنشان پایدار است، پس سخن خداوند و شریعت رسول هم به واسطه باطنشان است که شرافت بیشتری دارد، و کسی که از باطن آن دو بی‌خبر باشد، از دین الهی بی خبر می‌شود (همان، ۶۶-۶۷).در انتهای همین کتاب نیز تکرار می‌کند که تنزیل و مثال را باید به وسیله تأویل و ممثول (:نمودار شده) پذیرفت و از محسوس بر معقول دلیل گرفت. (همان، ۳۰۰)

عمل به شریعت، مقدمه رسیدن به تأویل: ناصر خسرو در کتاب گشایش و رهایش خویش، عمل به شریعت را مقدمه و پیش شرط رسیدن به علم تأویل می‌داند و آن را با تمثیلاتی، تبیین می‌کند: «شریعت پیغمبران بر مثال این جهان است که هر که بدین جهان در نیاید، بدان جهان نرسد، همچنین هر که شریعت را کار نبندد، به علم تأویل نرسد»(ناصر خسرو، گشایش و رهایش، ۱۱۰). تمثیل دیگر او از این قرار است که «تنزیل» را به نردبانی مانند می‌کند که از آسمان به سوی زمین فرو هشته‌اند و نفس‌های مردم مومن، بدان وسیله از پایه های آن بالا می‌رود تا به آسمان برسد، و عمل به تنزیل و شریعت همان بالا رفتن از پایه های نردبان است، «تا روزی که به سر نردبان برسد که آن علم تأویل است».(همان، ۱۱۰-۱۱۱)

اسماعیلیه با این که اهل تأویل و باطنند، و باطن را به ظاهر، رتبتاً مقدم می‌دانند، اما بر خلاف اباحیه، به ظاهر بی توجه نیستند و عمل بدان را حداقل تا زمان ظهور قائم، ضروری می‌دانند(ر.ک: شاکر، ۲۲۲به بعد)؛ ناصر خسرو نیز به تکرار و تاکید، عمل به ظاهر را لازم و واجب، اما ناکافی می‌داند و اضافه می‌کند که دانستن اسرار شریعت، که با استخبار از اهل تأویل صورت می‌گیرد، واجب است و گرنه آدمی به رستگاری نمی‌رسد (ناصر خسرو، وجه دین، ۲۵، ۱۷۸ و ۱۸۰)و کسی که یکی از این دو (ظاهر و باطن) را باطل کند و قبول نداشته باشد دجال امت و ملعون است، او در ضمن تأویل خبری از پیامبر درباره دجال، چنین می‌نویسد:

«دجال ظاهریان آن است که باطن را باطل کند و دجال باطنیان آن است که ظاهر را باطل کند و این هر دو دجال را دین نیست و متابعان ایشان از شریعت دورند و هر دو دجال با گروهان خویش اندر آتش اند ... ».(همان، ۱۸۰.۱۸۱) در دیوان

ناصر ابیات زیادی درباره ظاهر و باطن قرآن، به صورت تمثیلی یا غیر تمثیلی، مورد بحث قرار گرفته است؛ در ابیات متعددی می‌بینیم که ظاهر الفاظ قرآن یعنی « تنزیل » آن، مثلاً به دریایی تشبیه شده که ظاهر آن دریا، آب شور کم قدر و کم مصرف است، اما باطن آن، پر است از جواهر و لآلی گرانقدر(قصیده ۳۷/۲ .۳۹).یا آنکه ظاهر و الفاظ قرآن را مشکی می‌داند که اگر بو، یعنی معنی و تأویلی نهفته و خوش، نداشته باشد، دیگر نام مشک هم نمی‌توان بر آن نهاد.(قصیده ۴۷/۱۶)

ناصر خسرو برای نشان دادن رابطه تقابلی تنزیل و تأویل، تمثیلات و تعبیرات دیگری نیز دارد، از جمله این تمثیل مشهور او که، تنزیل را در پیدایی به تن، و تأویل را در پوشیدگی به جهان نهانی، مانند می‌کند. ناصر در اشعار خود بارها خواننده را دعوت می‌کند که در مواجهه با قرآن، دنبال تأویل و معانی نهانی آن برآید، و تأویل تنزیل را از داننده تأویل بپرسد و بجوید، چون معتقد است که حقایق تنزیل، جز با تأویل آن آشکار نمی‌شود و تنزیلی که تأویل نگردد، مثل آبی زیر کاه است که فایده و حقیقت آن از دیدگان نهان می‌ماند.(قصیده ۱۳/۵۵) او طلب کردن تأویل را جزو پندهایی می‌شمارد که یوشع نبی به پیامبران داده بود و تأویل حقیقی را مثل شمع عیسی و شمعون (وصی عیسی) می‌داند که شب ظلمانی مسیحیان را روشن می‌کند. (قصیده ۱۲۰ / ۴۲-۴۴).

او معتقد است، که فضیلت و دشواری در خواندن باطنی و رسیدن به مغز و تأویل قرآن است، و گرنه خط و قرائت ظاهری قرآن که بر همگان نازل شده، از دست دبیر دور، و بر گوش شنوندگان دشوار و ثقیل نیست. همچنین، در ترجیح تأویل بر تنزیل می‌گوید که نباید کاه و دانه را با هم خورد، و همان طور که خوردن گردو با پوست سودمند نیست، عدم توجه به باطن امور نیز مضر است. (قصیده ۲۰/۱۱۵ ؛ ۴۶/۱۰۲ ؛ ۴۶/۲۳۲ به بعد). ناصر معتقد است که علم تأویل، در لابلای تنزیل نهان شده استو هر کس بدون تأویل به سراغ تنزیل برود، او در امور دینی نابینا وبدون بصیرت ظاهری و باطنی است (قصیده ۴۶/۱۶).

فواید و سودمندی تأویل : از دیدگاه ناصر خسرو، فواید و نتایج تأویل متعدد است، او با ذکر این فواید در لابلای آثار خود، مخاطبان خویش را به تأویل‌گری دعوت، و کار خود و دیگر اسماعیلیه را توجیه و تأیید می‌کند.فواید مذکور را می‌توان در شش دسته تقسیم و عنوان گذاری کرد:

1. رستگاری وهدایت بخشی : ناصرخسرو در کتاب جامعالحکمتین(۷۹-۸۰)، ضمن ترجمه و توضیح آیه«ذلک هدی‌الله یهدی به من یشاء (۲۳/۳۹)»می‌آورد: «آن است راه راست خدای، یعنی تأویل است راه راست و بدو راه نماید هر که را خواهد».در کتاب وجه دین، به صراحت، رستگاری نفس را در باطن کتاب و شریعت می‌داند (وجه دین، ۶۷)، و می‌گوید که: «هر که ظاهر را کار بندد و باطن را بجوید و به بیان معرفت، خدای را شناسد رستگار شود»(همان، ۶۷).او همچنین گشاده شدن در بهشت را در تأویل کتاب و شریعت می‌داند که البته به وسیله وصی پیامبر و امام زمانه صورت می‌گیرد (همان، ۳۵).

2. شبهت زدایی و گره گشایی: فایده دیگر تأویل، شبهت‌زدایی آن است، در جامع الحکمتین (۶۳)آمده: «عقل را هدایتی است سوی طلب تأویل تا شبهت ها بدان از او زایل شود»؛ یکی از شبهات محتمل، شبه تناقض ظاهری بعضی اقوال خداوند در قرآن است که با تأویل آن آیات و اقوال، می‌توان اختلاف و اشتباه و تناقض ظاهری را از آیات قرآن دور کرد.همچنین فهم متشابهات و امثال و رموز قرآن نیز، بر مردم عادی دشوار است که باید آن را از خداوند تأویل استخبار کنند، «تا از ظلمات مثلها به نور تأویل بیرون آیند» .

3. عمل آفرینیو کارکرد ها : ناصر خسرو عمل کردن به ظاهر شریعت را لازم، اما ناکافی می‌داند، و معتقد است که باید به دنبال اسرار شریعت که مخفی است بود و به ظواهر اعمال بسنده نکرد، البته دانستن معانی و بواطن امور شرعی و مثل‌های قرآنی، موجب بصیرت بیشتر و در نتیجه انجام بیشتر اوامر الهی می‌گردد.

4. جهل‌زدایی و حقیقت رسانی : ناصر معتقد است که تأویل .با شرطی که برای آن ذکر می‌کند .آدمی را از بند عظیم جهل رهایی می‌دهد (قصیده ۴۰/۸۶ و ۴۳/۱۲۰)، و راه رسیدن به علم حقیقی نیز راه تأویل و دانستن آن علم است (قصیده ۴۱/۸۶)، و البته حقیقت را نمی‌توان جست و یافت مگر از راه تأویلی که تفصیل آن را خود ناصر، با تمثیل‌های مختلفی در آثار خویش گفته است (وجه دین ۲۱۹ به بعد).

5. تسکین آفرینی :تأویل، فایده روانی نیز دارد که همان تسکین آفرینی و آرامش بخشی آن باشد. یعنی وقتی تأویل مثل‌ها و متشابهات برای مردم آشکار شود، دلشان قرار می‌گیرد (جامع الحکمتین، ۷۹)، و گروهی که از تقلید و ظاهرگرایی سیر شده و به جوش آمده‌اند، با شنیدن معانی نهانی، تسکین روانی می‌یابند (قصیده ۴۹/۱۳۳).

6. رهایی بخشی و نجات از بیماری های روانی : ناصر خسرو معتقد است که تأویل به جان آدمی قدرت پرواز می‌بخشد و تأویل، به مثل، برای آدمی، همچون پر برای پرنده است (قصیده ۵۸/۴۳)و آدمی با دانستن تأویل می‌تواند از اسرار عالم سر در آورد و خود را از چراگاه جهان بیرون کشد و رهایی بیابد (قصیده ۳۶/۱۲۹).

7. تأویل محدود آیات در اشعار: ناصر خسرو در دیوان خود به آیات زیادی اشاره کرده، اما نگارنده به این نتیجه رسیده که او کمتر آیه ای را تأویل کرده است، و می‌توان گفت که استفاده‌های لفظی و اشاره به معانی ظاهری آیات و اشارات قرآنی دیگر، مثل امثال قرآنی و قصه های اقوام گذشته و احوال و پیامبران پیشین، یعنی استفاده از تنزیل و تفسیر قرآن، بیشتر مورد توجه ناصر در اشعارش بوده است، و این امر بی غربتی نیست. یکی از دلایلی که برای آن می‌توان بر شمرد، دلیل تاریخی .سبک شناختی است، به این معنی که، استفاده‌های هنری و وسیع از قرآن تا زمان شاعر ما، هنوز به شعر فارسی راه نیافته بود .کاری که بعدها در سبک عراقی و در اشعار مولانا، به وفور، به صورت تفسیر یا تأویل دیده می‌شود.و همین مقدار استشهاد ناصر از آیات و استفاده او از مفردات و ترکیبات قرآنی، امر تازه ای است که در شعر پیشینیان و معاصرین او راه نیافته بود. البته در آثار منثور ناصر خسرو، تأویل آیات و مفاهیم قرآنی به فراوانی دیده می‌شود. غیر از کتاب سفرنامه که خود بحثی جدا دارد، و در صحت انتساب آن به ناصر تردیدهای بسیاری وجود دارد، در سایر آثار، کم و بیش، به اثبات تأویل پرداخته و مفاهیم و آیین های دینی را، مطابق عقاید اسماعیلیه، تأویل کرده است. کتاب وجه دین، پر از تأویلاتی است که درباره اصول و فروع و برخی مفاهیم و رسوم مذهبی صورت گرفته، و حتی گفتار نهم آن کتاب (۵۱-۶۰) «اندر اثبات قرآن و تأویل آن» است که در اینجا،روی مباحث کتاب و موارد تأویل آن نمی‌پردازیم.گفتیم ا ز مجموعه اشعار باقی مانده ناصر خسرو بر می‌آید که تأویل آیات قرآن به ندرت در آن یافت می‌شود، این موارد انگشت شمار نیز بیشتر بیان مصادیق آیات است تا تأویل صریح آیات، مثلا او در بیتی، حضرت رسول (ص) را «حبل خدایی» می‌شمارد و در ابیات دیگر، آل رسول و علی (ع) را «حبل» خداوند می داند (قصیده ۲۷/۱۳۵، و ۴۹/۳۴ و ۴۵/۴۲)که هر کدام از آن بزرگان می‌توانند، یکی ا ز مصادیق آیه « و اعتصموا بحبل الله جمیعا و لا تفرقوا (۳/ ۱۰۹)»باشند؛ یا آنکه، «عروه الوثقی» را که در آیه «فقد استمسک بالعروه الوثقی لانفصام لها...(۲/ ۲۵۶)»آمده «به حقیقت، عهد فرزندان پیامبر» می‌شمارد (قصیده ۴۵/۱۴۷)که این بیان نیز بیان مصداق است تا تأویل.دو مورد نیز در ابیات ناصر وجود دارد که او مصداق دو آیه را مستنصر و فاطمیون مصر دانسته است، یکی تعبیر «سبع مثانی» که «مستنصر» را یکی از سبع مثانی می‌شمارد (قصیده ۴۰/۱۳۸)؛ و دیگر آیه بیعت است که، او ضمن مقدمه چینی در یکی از قصاید خود، آیه بیعت را به فاطمیون مصر بر می‌گرداند (قصیده ۲۴۲).

8.شایستگان و بایستگان تأویل قرآن :اسماعیلیه تفسیر و بیان ظاهر و تنزیل قرآن را وظیفه پیامبر(ص) یعنی ناطق، و تأویل و ارشاد به باطن آن را وظیفه امام و وصی و جانشین او می‌دانند. در واقع «فهم اسرار شریعت ممکن نیست، مگر از طریق ائمه و انصار ائمه و دعات او. اساساً محور بنیادین عقاید و فلسفه آنان اخذ و تعلیم از امامان است و به همین سبب به آنان تعلیمیه می‌گفتند» (آقانوری، ۲۷۹).کرمانی در کتاب المصابیح، یکی از متفکران مشهور اسماعیلی، یکی از دلایل ضرورت وجود امام را نیازمندی قرآن و احادیث به تأویل می‌داند و می‌گوید: « از آنجایی که آنچه پیامبر(ص) برای ما به ارمغان آورده به زبان عربی است و این زبان تحمل معانی متعدد را دارد و امثال و رموز مختلفی را بر می‌تابد، هر آیه و خبری را می‌توان با توجه به عقاید مختلف و چه بسا متضاد توجیه کرد؛ حکمت، اقتضا می‌کند که بین امت فردی باشد که معنا و مقصود واقعی را بیان کند و فصل الخطاب آن باشد» (به نقل از آقانوری، ۲۸۲).گفتیم که ناصر خسرو نیز معتقد است آیات و احادیث و احکام را باید تأویل کرد و معنا یا معانی پنهانی و باطنی آنها را از راه هایی جستجو، استخراج و یا استخبار کرد. اما چه کسانی می‌توانند تأویل کنند؟ چنان که از آثار ناصر بر می‌آید، اهل تأویل فقط علی (ع)، آل نبی (ع) و بزرگان و دانایان اسماعیلیه‌اند و بقیه مردم،

فقط باید به دنبال اینان باشند و تأویلات و بواطن احکام و آیات و امور را از ایشان بپرسند. او تأویلات سایر فرقه ها و مکاتب را قبول ندارد و حتی بعضی از تأویلات آنان را نقد و طرد می‌کند(ناصر خسرو، جامع الحکمتین، ۱۵.۱۴).

ناصر، پیامبر اکرم را که آورنده وحی و شریعت است، مثل دیگر اسماعیلیه، فقط مفسر و گزارشگر قرآن می‌داند نه تأویل کننده آن.در کتاب وجه دین، صریحاً، منزلت رسول را تألیف کتاب و شریعت بدون تأویل آن ذکر می‌کند؛ و در اشعار نیز، کار بی شریک و انباز آن حضرت را گزارش کردن قرآن به خلق بر می‌شمارد (قصیده ۳۴/۱۴۷). یعنی در نظر ناصر، پیامبر با آن که غواص و معنی دان قرآن است، اما منزلت و مأموریتش فقط آن است که به خلق برساند که قرآن کریم، دفینه و گنجینه دریای دین است؛ بنابر این، مردم علاوه بر ظاهر باید به دنبال غواص و دانای امینی باشند که از دریای الفاظ قرآن، که به مانند شوراب است، لعل و جواهرگران قیمت معنا را استخراج کنند، امین آن گنج دریایی نیز جز علی (ع) و آل نبی (ع)، کسی نیست(قصیده ۲/۵۸ به بعد و ۲/ ۳۸.۴۰).

9. آل رسول (ص) و علی (ع): آل نبی (ع) و علی (ع) معتمدانی اند که بر علم امثال، و امثال قرآنی، و گشودن معانی و ممثولات قرآن آگاهی دارند، و بر مشکلات و متشابهاتی که در قرآن آمده فایق می‌آیند و برای مردم معانی و بواطن آن را شرح می دهند. (قصیده ۲۸/۱۱۹ و ۵۰/۲۳۲).ناصر جدید بودن و تازگی تأویل را به ماه نو مانند می‌کند که روز به روز در حال افزایش و ترقی است و حتی، به مثل، اگر برای دین جامه‌ای فرض کنیم، تنزیل را پود آن و تأویلاتی را که آل پیامبر به دست می‌دهند، تار (پنهانی) آن جامه‌گران بها به حساب می‌آورد، یعنی، بدون تأویلات آن بزرگان، جامه دین بافته نمی‌شود . (قصیده ۳۲/۱۲۰ و ۳۹/۱۲۷).ناصر خسرو در جامع الحکمتین، شأن و منزلت علی (ع) را تأویل کتاب و شریعت می‌شماردو معتقد است که وصی رسول خدا ، ظاهر قرآن را که به صورت رمز و مثال خشک گفته شده با نم معنی، تر و پیراسته می‌کند تا مورد پذیرش خردمندان قرار گیرد و آنان در شبهه نیفتند (جامع الحکمتین، ۲۰۱).او همچنین با استفاده از حدیث پیامبر که خود و علی (ع) را پدر و مادر خلق می‌شمرد، معتقد است که علی(ع) مثل مادری مهربان، طعام سخت تنزیل را در وجود خویش به شیری نرم و گوارا بدل می‌کند تا برای آدمیانی که قدرت درکشان کم است و هاضمه ضعیفی دارند، قابل فهم و پذیرش باشد. (همان، ۲۱۰.۲۰۹).

ناصر در اشعار دیوان نیز، ضمن مقام بسیار والایی که برای آن حضرت قایل است و خود را شیعه حیدر می‌داند (قصیده ۳۹/۳۳)، اوصاف و احوال بسیاری را نیز در خصوص شأن تأویلی آن حضرت بر می‌شمارد و آن جناب را «خازن علم قرآن »(قصیده ۵/ ۲۰)و «روان قرآن»(قصیده ۲۳/۵)، «امین سر یزدان»و«پشت احکام قرآن»(قصیده ۲۹/۱۰۲)می‌داند، و همچنین قرآن را خوان مشهور معنی فرض می‌کند که میزبان آن علی (ع) است و تیغ آن جناب نیز یاری دهنده قرآن است (قصیده ۲۰/۵۸).آورده بودیم که از نظر ناصر، آیات قرآن، سراسر به زبان رمز و مثل گفته شده است، اما هر رمزی نیز محتاج کلید و رمز گشاست، و رمز گشای قرآن آل نبی و علی (ع) اند (قصیده ۴۵.۴۴/۱۶)ناصر، تنزیل، یعنی ظاهر الفاظ و عبارات قرآن را در پیدایی و پنهانی، به دختری پوشیده مانند می‌کند که ظاهرش پیدا و زیور و زیبایی آن پنهان است، و معنا یابی و تأویل گری علی (ع) را زیور نهانی دختر محجوبه تنزیل به شمار می‌آورد (قصیده ۴۸/۱۶).همچنین تنزیل کتاب، مشکلات و متشابهاتی دارد که اگر آن جناب، آن مشکلات را با تأویل خویش باز نگشاید، دشمنان و کسانی که دنبال تأویل علی (ع) نیستند، بدان جهت به هلاکت می‌رسند. و اگر آن حضرت، قلعه معانی و مشکلات قرآن را به روی اهل آن باز نکند، قرآن مانند قلعه خیبر غیر قابل نفوذ و دست نیافتنی می‌ماند(قصیده ۴۹/۱۶-۵۰).بنابراین ره جویی و نجات، به کمک قرآن، یعنی تنزیل و تأویل آن، ممکن است که البته تأویل را باید از آل رسول و داماد او که امین سر الهی و راز گشایند، جستجو کرد (قصیده ۲۹/۲۹-۳۰).ناصر خسرو می‌گوید، حضرت محمد، گنج و دفینه خود، یعنی قرآن را، به قرین خود یعنی علی (ع) سپرد، قرینی که شمشیرش یاریگر و یکی از دو بنیاد دین اسلام است (قصیده ۱۲/۵۸ و۱۸ و ۲۰).نسبت پیامبر و علی (ع)، چنان که در حدیث آمده، نسبت موسی و هارون بود و پیامبر علم حق و علم حقیقی و قرآن را به وصی خود سپرد، و البته، سامریان امت، دستی بر مطالب و معارف آن ندارند (قصیده ۲۲.۲۱/۶۴)و آن جناب که معدن علم بود، با تبلیغ و تأویل خود

سرنوشت و حاکم عادلی بر سر امت بود (قصیده ۲۴/۱۲۹ و ۲۶)، و فقط آن حضرت بود که در فهم معارف قرآن توانا و بصیر و معنی دان بود و بقیه مردم فقط آواز و قرائت آن را می‌شنیدند و می‌شنوند. (قصیده ۱۰۲/ ۴۷ و ۴۹).

10. ائمه و بزرگان اسماعیلیه: ناصر خسرو بعد از علی (ع) و آل نبی برای ائمه و علمای اسماعیلی نیز تأویل‌گری قرآن و آیین های دینی را مجاز می‌شمارد، و معتقد است که مردم باید برای فهم معانی قرآن و احکام شرعی به سراغ آنان نیز بروند.ناصرخسرو، این امر را در آثار منثور خود به تفصیل باز گفته است که باید به دنبال تأویل اساس و حجت و ... بود، و در دیوان نیز، با اشاراتی کمتر بیان شده که بقا و جاودانگی در علم الهی و قرآن است، و قرآن، دانش سرایی است که کلید و در و دربانی دارد، و البته در آن سرا، از چوب نیست، بلکه شخص دانایی است که بهترین بنده خداست و باید، در قیامت، به او و جد او بازگشت کرد (قصیده ۴۶/۵۲-۴۹)و منظور او از این شخص همان امام فاطمی عصر، یعنی مستنصر است. در جایی دیگر، وقتی از گنج و دفین پیامبر، یعنی قرآن، سخن می‌گوید، اشاراتی به امین آن حضرت در روزگار خود، از دیدگاه خود، می‌کند که منظور او باز همان مستنصر، یعنی امام فاطمی عصر ناصر است (قصیده ۹/۵۸).در قصیده ای دیگر باز از فردی سخن رفته که فردای قیامت باید به جد او امید داشت، یعنی مستنصر، و آن شخصی بی همتا و تأویل دان است و راز تأویلات را باید از خزانه او جستجو کرد.ناصر خسرو در جایی از دیوان، خود را نیز که از حجج اسماعیلی است، شارح و معنا دان قرآن معرفی می‌کند و خطاب به مخاطب و منتقد و معترض حاضر یا غایب خود می‌گوید که:

در اوایل کتاب جامع الحکمتیننیز وقتی که از آمدن خود در منطقه تبعید و فضایل خود سخن می‌گوید از تأویل دانی خود سخن گفته است:«بدین زمین آمدم و با آنکه مر کتب علمای فلسفه را درس کرده بودم، علم دین حق را که آن تأویل و باطن کتاب شریعت است، به حفظ داشتم اندر سال چهارصد و شصت و دوم ... » ناصر در جاهایی مختلفی از دیوان و آثار خود از تأویل دانایان و راسخان در علم، یا به تعبیر خود او، پنجه فرو بردگان در علم، سخن گفته است، اما چنان که از آثارش بر می آید، منظور او از این افراد نیز کسی غیر از آل نبی و بزرگان اسماعیلی نیست. (قصیده ۴۰/۲).

بینش عقلانی ناصر خسرو، وداشته های فکری معتزله : مکتب اعتذال ار فرقه های کلامی عقل گرایی است که دیدگا های متکلمانش به آرای شیعه و از جمله اسماعیلان بسیار نزدیک است. از سوی دیگر آثار حکیم ناصر خسرو ، متکلم بر جسته اسماعیلی، اندیشه بیان اسماعیلی است که از رهگذر مقایسه آثار او و معتزله میتوان به شباهت ها و اختلاف های این دو نحله فکری دست یافت. بحث های مشترک میا اکثر متکلمان عبارت است از: صفات حق، روئیت خداوند، کلام خدا، آفرینش، عدل، جبر و اختیار. در این نگارش سعی بخرج خواهیم داد ضمن بررسی دیدگا های ناصر خسرو و معتزله نقاط اختلاف و اشتراک دو مکتب اعتزال و اسماعیلی بازتاب داده شود. در میان متکلمان، معتزله نماینده مکتب الهیات عقلی بودند. آنان تحت تأثیر آشنایی با فلسفه یونان باستان تلاش می کردند با استفاده از از استنتاج های عقلی و منطقی مسایل دینی را توجیه و تفسیر کنند. اسماعیلیان نیز در اثبات عقایدخود به فلسفه ارسطویی و نو افلاطونی متوسل می شدند و در تبیین اندیشه های خویش همه جا، عقل و استدلال را بکار می بردند.از جمله مباحث علم کلام، بحث صفات خداست. معتزله صفات خداوند را عین ذات او می دانستند و از جدا دانستن صفات و ذات پرهیز داشتند چون از دید انداز آنان صفات خداوند را جدا از ذات او دانستن ، به وحدانیت خداخدشه وارد می کند. اسماعیلیان نیز خداوند را بر تر از صفات، و شناخت او را ورای درک انسان می دانند و لذا همه صفاتی را که در قرآن به خداوند نسبت داده شده است به عقل که از نظر اسماعیلیان نخستین آفرینش و یا آفریده است، منسوب می دارند. اما برای آنکه به تعطیل صفات محکوم نشوند مابین تعطیل و تشبیه مرتبه ای قایل هستند. برای مثال از دید انداز اسماعیلیان، هم هستی و هم نیستی، هم زمان و هم بی زمانی، هم مکان و هم بی مکانی، هم علم و هم جهل را از خداوند نفی می کنند. در مورد آفرینش هم معتزله و اسماعیلیان قایل به آفرینش از هیچ هستند با این تفاوت که گروهی از معتزله معتقد اند که جهان و موجودات به یکباره آفریده شده اند و گروهی دیگر بر این باور اند که خداوند بقا یا فنا را در هر موجودی می آفریند. همچنین همه معتزله در انکار علیت با یکدیگر اتفاق نظر دارند. در حالی که اسماعیلیان به پیروی از فلاسفه قائل به اصل علیت هستند و عقل را علة العلل می دانند.یکی از اصول معتزله عقیده و باور به عدل است. در این اصل

مسؤلیت انسان در برابر اعمالش مورد تأکید قرار می گیرد. اعتقاد به عدل بحث جبر و اختیار را در پی دارد که معتزله قائل به اختیار مطلق انسان در امور انسانی — نه امور مربوط به سایر موجودات- هستند. اسماعیلیان به اصل عدل پایبندند اما انسان را مختار به اطلاق نمی دانندبلکه به مرتبه ای میان جبر و اختیار قائلند. ناصر خسرو نگرشی مثبت به معتزله دارد و در میان مذاهب مختلف اسلام، طریقه آنان را در توحید می ستاید و می گوید:" و ما گوئیم از این قوی تر طریقی نیست میان اهل مذاهب مختلف دین اسلام اندر توحید و این گروه خود را اهل نظر گویند و جز مراحل تأئید کاندر خاندان رسول مصطفی اند کسی را طاقت آن نیست که این توحید را نقد تواند کردن....."(ناصر خسرو، 1363:58)

اما بر آنان خرده می گیرد که معتقدند شناخت خداوند نه به ضرورت حاصل می شود و نه به تقلید. ناصر خسرو به آنان در رد شناخت ضروری خداوند هم نظر است اما باطل دانستن تقلید را خطا می داند. وی معتقد است آنان شناخت از روی عادت را تقلید نام نهاده اند و از این روی قضاوتی نادرست در باب تقلید دارند. او در دفاع از تقلید چنین می گوید:

" و دین اسلامتقلید است اندر گردن مسلمانان به قهر... انی محققان و موحدان از مقلدان همی حاصل آیند و هر که تقلید نپذیرد به تحقیق نرسد.... تقلید حق باشد نه باطل.... و توحید حق اندرتأویل کتاب و شریعت است نه اندر بطن تاریک امت چنان که این گروه گفتند... از بهر آنکه خلق را به توحید رسول خدا می خواند به فرمان خدای، نه فرمان خرد."(ناصر خسرو، 1363:58)

اکنون می پردازیم به اشتراکات و اختلافات دیدگاه های ناصر خسرو و دسته معتزله به صورت مبسوط ترو ژرفتر تا هردو جهت را به وضاحت و شفافیت بهتر کشانیده باشیم.

صفات خداوند از دیدانداز معتزله و پیر ناصر خسرو : مخالفان معتزله آنان را گروه تنزیه و تعطیل می خوانند، زیرا از نظر این مخالفان، معتزله همه صفات ازلی چون: علم، قدرت، حیات، سمع و بصر را از خداوندنفی می کردند. (بغدادی، 72:1344).اما نمی توان معتزله را بطور مطلق منکر صفات دانست.اکثر آنان صفات خداوند را از ذات او جدا نمی دانند و صفات را عین ذات می پندارند. توحید معتزله برای یک شمردن ذات الهی با صفات او، پرهیز از تعدد قدما یا تعدد واجب الوجود است که به نظر آنان با اصل توحید منافات دارد. (شریف 1382:294؛ مشکور 2535:65). ناصر خسرو همین عقیده و باور معتزله را در این قصیده اینگونه بیان می کند:

گر از هر بینشش بیرون کنی وصفی بر او مفزا دو باشد بی خلاف آنگه نه فرد و واحد یکتا

ناصر خسرو در اثر خویش جامع الحکمتین اشاره می کند که معتزله در باب توحید با تکیه بر استدلال، تشبیه را از خداوند نفی می کند.(ناصر خسرو 1363:32). ناصر خسرو در پاسخ به معتزله این چنین می گوید: " اما سخن اندر توحید این گروه" معتزله"، بدان چه گفتند خدای تعالی عالم نه به علم است و قادر نه به قدرت است و حی نه به حیات است و سمیع و بصیر نه به سمع و بصر است بل به ذات او، آن است که گوئیم: اتفاق است عقلن را بر آن که مر صفت را به ذات خویش قیام نیست بل قیام او به موصوف است به ذات خویش قایم است. پس بدین احتجاج بی شبهت روا نباشد که خدای تعالی به صفتی موصوف باشد کان صفت خود هویت باشد، و نه نیز آن صفت بدان قایم بودو اگر صفت او جز او باشد، صفت مر او را عرض باشد و هویت او محل اعراض نیست. پس مر او را صفتی نشاید گفتن البته.... و چون به قول این گروه ذاتی باشد کان شش صفت مختلف باشد: یکی علم و قدرت و سه زندگی و چهارم شنوایی و پنجم بینایی و ششم قدیمی؛ این ذاتی است بدین شش قسمت.... اگر هویت باری — سبحانه- شش مخالف است این جوهری است به شش قسمت؛ و این نه توحید باشد که تکثیر باشد که یک ذات هم علم است و هم قدرت، و قولی بی معنی است. پس اگر علم و قدرت هردو یکی است واجب آید هر که عالم باشد قادر باشد. پس هر که گوید عالم است گفته باشد که خدا قادر است و اگر چنین باشد خود بر یک از شش صفت اختصار باید کردن تا چون آن صفت بگویی هر شش صفت گفته باشی." (همان، 67:66). همچنین در رد گفته آنان که می گویند: " چون خداوند زنده است پس شنوا و بینا ست می گوید: پس باید خورنده رونده و بیننده هم باشد" (همان، 66) و چنین ادامه می دهد: " توحید نباشد یک ذات را به شش صفت مختلف گفتن، بل تکثر باشد و خدا را به صفت مخلوق صفت کردن توحید نباشد بل تشبیه باشد" (همان ، 67) وی نظر شیعه را در مقابل دیگاه اهل سنت(تشبیه) و معتزله (تعطیل)،

چنین بیان می کند: " مر کتاب خدای را تأویل است، اما به تأویل عقلی گویندصفات مخلوق را از خالق نفی نکنیم و میان تشبیه و تعطیل گویند منزلتی است که توحید ما بر آن است، و خبر آرند از امام جعفر الصادق علیه السلام که از وی پرسیدند که تعطیل است یا تشبیه ؟ او گفت: " منزله بین المنزلتین" (همان: 33)

در روشنایی نامه(رساله شش اصل)، یا (شش فصل)، نیز مفهوم توحید بدون تشبیه و تعطیل را این گونه شرح می دهد: " و اثبات بی تعطیل و تشبیه آن باشد که بدانی کی باری- سبحانه و تعالی یگانه است و نگویی یگانه بدانی است که توانا و دانای بر کمالی است و هر چه فرود از اوست همه توانا و بر کمال نیستند، که اگر چنین گویی آنگاه توانایی و دانایی علت یگانگی او باشد وی معلول باشد و باری سبحانه معلول نیست، بلکه پدید آرنده که وی علت همه علت هاست وی است جل و جلاله ، و مر او را سبحانه به روی نزدیک گردانیدن و هم، عال خوانند یعنی پدید آرنده علت. پس باید دانستن که مر یگانگی باری سبحانه را نهیت نیست، بل چنانکه باید گفتن و شناختن که مر اوراست و بس، نه بدان روی که وی- سبحانه از شمار یکی است که او را تعالی به شمار یکی دانی؛ هر چه جفتی دارد شکل او باشد چنان که دو از عدد و شکل جفت است یکی را، و مر او را سبحانه- شکل و جفت نیست. بل بدان روی " مر" ، " او"، را یکی دانی که آن یکی که همه آفریده ها از لطیف و کثیف به هست آورد و علت او را بدو پیوسته کرد بی میانجی که میان علت نخستین و معلول او بود؛ و مر آن علت نخستین را علت همه علت ها گردانید و خود به فردانیت خویش از علت و معلول یگانه است. " (ناصر خسرو، 1373: 33:34)

ناصر خسرو صفات قدیم را بر ذات خداوند نمی پذیرد و می گوید:

من نگویم تو قدیم و محدثی
کافریده توست محدث یا قدیم
زاده و زاینده چون گوید کیست ؟
هر دو بنده تست زاینده و عقیم (ناصر خسرو 1378:194)

وی خداوند را بی چون می داند و از نسبت دادن صفت و بی صفتی بدو بر حذر می دارد.

بپرست خدای را و تو بشناس
از با صفت و ز بی صفت تنها(همان، 183)

ناصر خسرو خداوند را ورای وهر و عرض می داند و از همین روی، اسم او را قابل حد و رسم نمی شمارد و دانش را از نوع و جنس بر تر می شمارد و از دید او خداوند محمول و موضوع واقعی نمی شود. مخالفت او با تشبیه در این ابیات خیلی ها و اضح و آشکار است:

ای ذات تو نا شده مصور
اثبات تو عقل کرده باور
اسم تو ز حد و رسم بیزار
ذات تو ز نوع و جنس بر تر
محمول نه ای چنانکه اعراض
موضوع نه ای چنا که جوهر
فعلت نه به قصد امر خیر
قولت نه به لفظ، ناهی شر(همان، 244-245)

این سروده گویای مرتبه منزله بین المنزلین در تشبیه و تعطیل است:

هم بر قدمت حدوث شاهد
هم با ازلت ابد مجاور

اما جای تعجب است که در یک جا صفت قدیمی را نفی می کند و در این جا آن را اثبات می نماید. در جای دیگر نیز صفاتی چون سمیع و بصیر را از خدا نفی می کند زیرا این ها صفات جسم اند. این نیز یکی دیگر از مثال های منزله بین المنزلتین است که اظهار میدارد:

یکی است با صفت و بی صفت نگوئیم اش

نه چیز و چیز مگویش که مان چنین فرمود

به نظر می رسد که ناصر خسرو دلایلی را که برای دور کردن صفات از آفریدگار بیان می کند از ابو یعقوب سجستانی بر گرفته باشد. ابو یعقوب سجستانی در کتاب "کشف المحجوب"، صفات را به سه دسته تقسیم می کند:

- آنکه در جوهر است و
- آنچه در اجسام پوسته است و
- آنچه در نفس یافت می شود.

از نظر ناصر خسرو عقل جوهر مطلق است و صفات مبدعی و معلولی از آن اوست که آفریده اول است نه " از چیز"، و نمیتوان آفریدگار را به صفت آفریده ها موصوف کرد. در اجسام صفاتی چون : رنگ و بو، طعم، گرمی و سردی، نرمی و درشتی، و در نفس صفاتی چون: علم و جهل ، دلیری، بد دلی، رادی ، فرومایگی، حلم و تندی، موجود است. اما خداوند از صفت جوهر اول (عقل)، و جوهر ثانی(نفس)، و اجسام مرکب و نفوس بری است. صفت در موصوف از تأثیر وجودی غیر از خود او پدید می آید. دلیل دیگری که ذکر می کنید این است که موالید از امهات و اجرام سماوی و امهات و اجرام از طبیعت صفات خود را می گیرندو طبیعت از نفس و نفس از عقل و عقل از کلمه ابداع و ابداع از مبدع که هیچ صفتی ندارد، صفات خود را می پذیرد. دلیل دیگر آنکه : " اگر از صفات چیزی ازلی دانی یا قدیم با آفریدگار، واجب کند که هر چه از جنس آن صفت بود ازلی بود و آن را آفریدگار نباشد، یا صفات کرده بود و آن را کردگار بود تا صفت ایزد نیز کرده باشد. پس از آن روی که ، صفات ازلی بود، دوگانگی واجب آید و یگانگی به باطل کند. و اگر صفات آفریده در ایزد بندی، آفریدگار همتای آفریده گردد. پس دور کن صفات واجب است تا فردانیات مجرد بماند."(ابو یعقوب سجستانی، 1327: 6: 8)

این کلام سجستانی با عقیده معتزله در باب نفی صفات از خداوند برای حفظ وحدانیت او و دوری از تعدد واجب الوجود و شریک در قدمت بسیار نزدیک است. اما برای این که موضع گیری در منزله بین المنزلتینحفظ شود و به تعطیل متهم نشود صرف نفی کردن صفات جسمانی از آفریدگار را توحید نمی داند؛ بلکه انکار عکیس صفات را در پی آن می آورد: " ایدون گوئییم کی آفریدگار نه چیز است و نه نچیز و نه محدود و نه نا محدود و نه موصوف و نه نا موصوف و نه در مکان و نه در زمان و نه نا در زمان و نه هست و نه نا هست، تا ما بیزار شده باشیم ار تشبیه و تعطیل و بیزاری از تشبیه به دور کردن نخست بود و بیزاری از تعطیل به دور کردن آخرین بود."(همان، 14)

با دقت در کلام سجستانی در می یابیم که نفی یک صفت با اثبات ضد آن همراه نیست بلکه صفت و ضد آن هر دو نفی می شوند و به این ترتیب صفتی میانه آن دو اثبات می شود. به نظر می رسد که نظریه احوال ابو هاشم معتزلی به گونه ای بیان مرتبه منزله بین المنزلتیین در صفات حق است. " لفظ حال به وسیله ابو هاشم برای معرفی چیزی بکار رفته است که در شخص وجود دارد و سبب آن با شخص دیگر متفاوت می شود و این تفاوت با لفظی که به عنوان صفت محمول وی قرار می گیرد بیان می شود و لفظی را که عنوان محمول پیدا می کند به نام حال می خوانند..... "

روئیت خداوند تبارک و تعالی ! : معتزله همچون شیعیان و از جمله اسماعیلیان بر این باور اند که خدا را با دل های مان می بینیم یعنی او را به دل می شناسیم اما هشام فوطی و عباد بن سلیمان با این قول مخالفت کرده اند .(اشعری، 1362: 82) معتزله روئیت را از آن روی انکار می کنند که خداوند را از مکان و جهت منزه می دانند لذا روئیت او نه در این جهان و نه در آن جهان ممکن نیست. (میر محمد شریف، 1362: 286) . ناصر خسرو روئیت خداوند را به چشم سر انکار می کند اما دیدن او را با چشم دل و جان ممکن می داند.

کجا او را به چشم سر توان دید که چشم جان تواند جان جان دید.(1373، 517)

در جمله فرقه های مختلف معتزله، دیدگاه های " حابطیه "، به اسماعیلان خیلی ها نزدیک است. از جمله این آرا، نظر آنان در باب عقل است. گزارش شهرستانی از نظر حابطیه در باره روئیت خداوند چنین است: " حابطیه در باره آن چه در روئیت حضرت سبحانی عّز اسمه وارد شده ، مثل " انکم سترون ربکم کما ترون القمر لیلة البدر، لا تضامون فی روئیته" و امثال این حدیث بر روئیت عقل اول حمل کند که اول چیزی است که از حضرت واهب منا نقش ابداع گرفته و به واسطه صورت ها بر دیگر موجودات فایض شده و می شود. و شارع علیه افضل الصلواة ئ الحیات هم عقل اول ارادت فرمود در این حدیث کریمکه: " اول ما خلق الله العقل، فقال له اقبل فاقبل ثم قاله له ادبر، فادبر، فقال و عزتی و جلالی ما خلقت خلقاً احسن منک، بک اعزّوبک اذّل و بک اعطی و بک امنع."(شهرستانی، 1350: 48-49)

دیداندار فکری ناصر خسرو پیرامون تصور آفرینش :اسماعیلان و از جمله پیر ناصر خسرو همچون اکثر دانشمندان و فلاسفه بر آنند که از واحد جز واحد صادر نمی شود. بنا بر این موجود اول از نظر آنان عقل است. مطابق نظر اسماعیلیان عقل با امر خداوند ابداع شد و نخستین مبدع لقب گرفت. ناصر خسرو فرق میان کلمه و عقل را چنین بیان می کند: " ... فرمان باری سبحانه که هستی ها همه زیر اوست یک سخن بود و آن کلمه تأئید... و او به هست آورنده هویت باری است نه از چیزی، و هست نخستین وی باشد و چون نخستین هست او باشد باری سبحانه از هست و نه هست بر تر و بالا تر و والا تر است. خردمند داند که میان کلمه و هویت باری سبحانه میانجی نباشد از بهر آنکه خردمن میانجی نخستین است و اگر در بود آوردن او میانجی بودی، او خود نخستین بودی و نخستین هست نبود پس کلمه بی میانجی به هست آمد. این تمام بر ترین منزلتی بود و معنی این قول آن باشد که هر چه نام هستی بر او افتد همه اند او بود به جملگی، و هستی ها به جملگی علت است و معلو دیگر چیزی است؛ از بهر آنکه علت آن باشد که فایده رسان باشد و معلول آن بودکه فایده پذیر بود" (ناصر خسرو، 1380: 89:90)

" طبق کائنات شناسی اسماعیلیان آفریدگار، آفریننده بلا واسطه کائنات ، آنجنان کع یهود و نصارا و اهل تسنن می گویند نیست. آفریدگار مطلق به وسیله یک عمل ازلی اراده یا امر، جوهر آفرینش " عقل کل"، را از خویشتن مترشح ساخت. این نخستین صدور خداوند بوده. عقل کل واجد همه صفات آفریدگار استو صفت اصلی آن دانایی است. نماز را باید بر او گزارد. او به نسبت های بسیار زیاد خوانده می شود از قبیل: " اول"، " ساتر"، " روح" ، " سابق" ، و غیره از عقل کل صدور ثانی و مادون که نفس کل باشد سر زد." (پطروشفسکی، 1353: 304: 305)

ابو یعقوب سجستانی بر آن است که عقل اول و امر بر یکدیگر تقدم و تأخر ندارند، زیرا : " امر ایزد هست کردن است و هست کردن را ایستادن نبود مگر به خرد، یعنی که اگر خرد نبود هیچ هستی نبود..... پس عقل اول از پس هست کردن نیفتاد و هست کردن پیش از عقل اول نیفتاد.... " (ابو یعقوب سجستانی 1327: 22). در ادامه این مطلب اشاره می کند که عقل جوهری است در جایگاه امر قرار دارد زیرا او به نفس نطقی فرمان " کار های پسندیده و عمل های گزیده"، می دهد و هم از امورنا شایست باز می دارد. و در پایان می گوید: " اگر نه ع قل یکی بودی با امر ایزد که عبارت از امر به نفس امر می کند، فرمان عقل مانند فرمان ایزد نبودی."(همان: 23)

ناصر خسرو ضمن تأکید بر صدور واحد از واحد، مراتب موجودات را این گونه وصف می کند:

خرد دان اولین موجود زان پس نفس و جسم آنگه

نبات و گونه حیوان و آن گه جانور گویا

همی هر یک به خود ممکن بدو موجود نا ممکن

همی هر یک به خود پیدا بدو معلوم نا پیدا (ناصر خسرو، 1378:2)

همچنان می بینیم که در پوشیدن جامه وجود سلسله مراتبی وجود دارد هر وجود معلول موجود پیش از خود است و علت موجود پس از آن خویش، و هیچکدام یکباره و یا باهم پا به عرصه وجود ننهاده اند. به این ترتیب "کلمه"، علت همه علت ها شمرده می شود که از یک سو علت است و از سوی دیگر معلول. ناصر خسرو فرق میان کلمه و عقل را چنین بیان می کند: "

اما فرق میان کلمه و عقل جز آن است که در محسوسات یک از دیگر جدا اند و در گفتار دو اند به نزدیک گردانیدن.... و مر کلمه را وحدت گویند و مر عقل را واحد خوانند.... پس گوئیم که چون کلمه هست نخستین بود و تمتم بود و نام تمامی مر او را سازوار نیامد مگر آنوقت که بدانی که هم علت بود و هم معلول و چون علت ها در همه عالم به معلولات پیوسته است از این سر جدا نیستند یکی از دیگری، بدان روی که چون علت برابر گیری معلول بر خیزد آن علت نخستین که کلمه است سزاوار تر باشد که از معلول خویش جدا نباشد و هستی ها همه زیر معلول او باشد که عقل است." (ناصر خسرو، 1380: 90-92) . اما ، در زادالمسافرین معلوم بودن عقل را انکار می کند و این گونه ازلی بودن آن را به اثبات می رساند: " عقل معلول نیست بدانچه مر او را از چیزی تمام شدن نیست بلکه او تمام کننده فاعل کلی است . پس ظاهر کردیم که مبدع حق مر عقل را نه از چیزی پدید آورد و آن چه از چیز دیگر نباشد مر او را به چیزی باز گشتن نباشد به فساد و آنچه دور از فساد باشد ازلی باشد، پس عقل ازلی است."(ناصر خسرو1341: 194)

دلیل دیگری که برای علت العلل بودن عقل می آورد آن است که کمال انسان در رسیدن او به عقل است، پس علت عالم از آغاز عقل بوده است و " دیگر علت ها همه فرود این علت است"، و برای ثبات سخن خویش به مثال درخت و گیاهان متوسل می شود: کمال آن به تخم منتهی می شود که ابتدا از آن به وجود آمده است. " (همان: 193). در دیوان هم از نسبت دادن امور جهان به خداوند بر حذر میدارد و می گوید:

وان را که فلک به امر او میگردد
ایزش مگوی خیره ای شیدا
کان بنده ایزد است و فرمان بر
مولای خدای را مدان مولا(ناصر خسرو، 1378: 183)

در روشنایی نامه نیز اینگونه آفرینش افلاک و عناصر را به دست خداوند نفی می کند:

نگوئیم صانع هفت و چهار اوست
ولیکن عقل را پروردگار اوست
چه مقدار آفتاب و آسمان را
بدو منسوب نتوان کرد آن را
چرا گویی زرو لعل و جواهر
زخاک . آب و سنگ او کرد ظاهر
نبات از گل تو گویی او بر آورد
نشاید این چنین او را صفت کرد
که روح نامیه این کار دارد
گل و شمشاد و سرو او می نگارد
تو عقل و جان ز حق دان مال و زر چیست ؟
مکن صورت پرستی پا و سر چیست ؟
دگر باره تو گویی صورت ما
همه زآب منی کرده است پیدا
مگو زین سان از ایرا کاین صنایع
شد از تأثیر و اجرام و طبایع
سپهر و عنصر وروح نما را
خدا خوانی چنین کفر است ما را
مکن در صنع مصنوعات ره گم

ز جو جو روید و گندم ز گندم
... خداوند جهان دانای قاهر
یکی دان و یکی زو گشت ظاهر ناصر خسرو، 1304: 518)

کلام ناصر خسرو در باب یکی شدن کلمه با عقل بر گرفته از از این سخن ابو یعقوب سجستانی اشت که : " خرد یکی شود با کلمه یعنی واجب کند هر جزوی از آفرینش را نصیبی از فرمان ایزد، که هر آفریده ای را از فرمان ایزد بهره ای بود و نور فرمان یزدان در او تابنده بود" و دیگر معنی یکی شدن خِرَد با کلمه آن است که کلمه سخن مفرد پدید می آورد هر چند سخن ظاهر نشود از رفتن آفرینش از گاه ابداع تا گاه تولید و بدان که تا چیز ها از حد ابداع به حد تکوین و تولید نیامدند عقل ظاهر نه شد و نه آن تخم که اندر عقل موجود بود؛ و علانیت خویش نشناخت از پیش آن تا آن چیز از ابداع به حد تکوین و تولید نیامد. آ ن زمانی که امر ایزد که ابداع است به مردم رسید مردم سخن گوی گشت و عقل با او یکی شد تا هر سخنی از سخنان ای که مردم پیدا کنند. (سجستانی، 1327: 19-20)

دیدگاه معتزله پیرامو ن بینش و تصور آفرینش : پیروان مکتب معتزله عقیده و باور سه دانشمند و فیلسوف یونانی:" افلاطون، ارسطو و فلوطین را در مورد ماده اول آفرینش با هم ترکیب کردند و بر اساس آن نظر خود را طرح نمودند. افلاطون معتقد است که کل آفرینش از هیولای قدیم از پیش موجود پدید آمده است. ارسط قایل به آفرینش از معلوم است.
پلوتینوس(فلوطین)، ماده صدوری ازلی را که هم معلوم است و هم چیزی منشا آفرینش می داند. معتزله با التقات این سه نظر و یکی پنداشتن آن ها نظریه آفرینش از معدوم را مطرح کردند. اکثر آنان به جز دو نفر، معتقد بودند که معدوم عبارت از چیزی است که در حقیقت همان اعتقاد به وجود ماده ازلی از پیش موجود افلاطونی است." (ولفسن، 1368: 391.) . فوطی معتقد است که اشیا از عدم به وجود آمده اند و شی نبوده اند اما بعد از موجود شدن، آن گاه که معلوم شوند به آن شی می گویند. (شهرستانی، 1350:56). تا این جا عقیده او و پیروانش با اسماعیلیان در باره آفرینش از هیچ مشابهت دارد. با این تفاوت که فوطی معتقد است خداوند پیش از وجود اشیا با آنان عالم نبود زیرا پیش از بودن اشیا را شی نگویند. از دید معتزله همه موجودات آفریده مستقیم خداوند هستند. برای مثال معمّر بر آن است که خداوند هیچ کدام از اعراض و صفات جسم را نیافریده و تنها اجسام را خلق کرده است.(همان 52، بغدادی 1344: 128). همچنان که پیشتر اشارت رفت ناصر خسرو و اسماعیلیان، اسناد آفرینش همه موجودات و از جمله اجسام را به خداوند درست نمی دانند و خلق و آفرینش این موجودات رابه عقل نسبت میدهند . در مورد آفرینش ابو عبدالله حسین بصری معتقد است که خلقت همان تعقل خداوند در اشیاست. این گفته ابو عبدالله بصری دیدگاه فلسفی برخی از معتزله را نسبت به آفرینش نشان می دهد و از آن جا که عقل را در آفرینش دخالت می دهد تا حدودی به اندیشه اسماعیلی در این باره نزدیک است. " ابو هاشم بر آن بود که فعل خلقت همان اراده است و نه تصور و اندیشه، زیرا خلقت، فعل است و فعل، اراده را اقتضا می کند. "(بدوی، 1374: 337).اگر اراده را همان کلمه امر بدانیم با توجه به آیه: " إِنَّمَا أَمْرُهُ إِذَا أَرَادَ شَيْئًا أَنْ يَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ ﴿ ٨٢ ﴾ترجمه : چون به چیزی اراده فرماید کارش این بس که می‌گوید باش پس [بی‌درنگ] موجود می‌شود (۸۲) . دید گاه ابو هاشم همانندی دیگری بیشتر با نظریات اسماعیلیان در باره پیدایش و منشا آفرینش دارد. از اکثر معتزلیان هر رابطه علیتی را میان پیش آمد های متوالی در جهان را انکار می کردند. نظام آفرینش را فعل واحدی ا جانب خدای می دانست که به موجب آن همه اشیا یکباره و هم زمان به وجود آمده و به حال کمون در آمده اند و از همین حالت کمون آغازین بود که همه موجودات اعم از معادن و نباتات و حیوانات و انسان در طول زمان به تدریج به وجود آمده اند. چنین اعتقادی در ضمن به معنی آن است که همه فرزندان آدم بالقوه در آدم موجود بوده اند و تقدم و تأخری که دیده می شود نه در تولد بلکه در ظهور آن هاست.... این عقیده صریحن بر خلاف نظر اشعری است که معتقد است حق تعالی در هر آنی از زمان در کار آفرینش اشیاست. (شریف، 1368: 298؛ بغدادی 1344: 96؛ شهرستانی 1350: 44) . او طبع را جاگزین علت می کند. بنا بر عقیده او هر چیز طبعی دارد که خدا در وی نهاده است و

همین طبع است که سبب به وجود آمدن تغیر در چیز ها می شود. (ولفسن 1368، 537). و معّمَر می گوید: اعراض از محدثات اجسام است که یا به اقتضای طبع به وجود می آید، مثل سخن از آتش، ..... و یا به اختیار همچون افعال انسان و حیوان. (شریف 1368: 303).گروهی از معتزله فنا و بقای دایمی اشیا را جانشینعلیت می کنند. ابوالهذیل بقای اشیا را عبارت از این گفته خدا به شی می داند که " باقی بمان"، اما در مورد فنا معتقد است قطع محض جمله " باقی بمان"، موجب فنای شی می شود و نیازی نیست که خداوند به فانی شدن شی امر کند. (ولفسن 1368 : 570-571) . گروهی از معتزله همچون اشاعره بر این باورند که بقا و فنای حقیق(مطلق) وجود ندارد. با فانی شدن بقای بی دوام اشیا، آنها از میان میروند و با آفرینش بقای بی دوام و جود می یابند. بنا بر نگرش برخی دیگر، آفرینش هرموجودی مستلزم بقای حقیقی است و این بقا با آفرینش فنای آن به پایان می رسد. (همان:581-582) بنا بر نظریات و دیدانداز های برخی دیگر از صاحب نظران مثلن " جبایی"، آفرینش هستی مستلزم بقاست. در نظر او هر چیز که در هست شدن آن نیستی شی دیگر است فنای آن چیز است. همان گونه که در مبحث پیشین یاد شده، ناصر خسرو و اسماعیلیان به اصل علیت در کائنات معتقدند، از دید ناصر خسرو پدید آورنده معلول خاصیتی است که علت موجود است. عین عبارات ناصر خسرو چنین است: " اگر مر علت را فعل نباشد او خود علت نباشد مر علت را پدید آوردن فعل خویش اندر معلول خویش خاصیت باشد و خاصیت اندر چیزی هست کننده آن چیز باشد و چون چیزی به خاصیتی مخصوص باشد مر او را مخصصی لازم آید پس مر علت را علت کننده آن که مخصص اوست ثابت کردیم و آن عال باشد یعنی سازنده علت و دهنده مر علت را و آن عال مبدع حق است که او پدید آورنده علت همه علت هاست که عقل است نه از چیزی؛ و چون عال به حکم عقل لازم است واجب نیاید که مر او را اختصاصی باشد البته بلکه او بخشنده خاصیت ها باشد علت ها را ."(ناصر خسرو 1341: 194).

ولفسن نظر ابن رشد را در رد منکران علیت چنین گزارش کرده است: " ابن رشد در مخالفت با متکلمانی که معتقدند خداوند فاعل همه چیز است می گوید: از این نگرش چنان نتیجه می شود که هیچ موجودی عملی که بنا بر طبیعت مخصوص او باشد ندارد. بنابر این در رد انکار طبیعت و علیت متکلمان پنج برهان اقامه می کند؛ به این قرار: " باید بدانید آنکس که منکر آن باشد که علت ها به فرمان خدا در چیز هایی که به سبب آن ها به وجود می آیند مؤثرند، منکر حکمت و علم است. چه علم عبارت از شناختن چیز ها از روی علت های آن هاست و حکمت عبارت از علم به علت های غیر مریی است." دوم اینکه ابن رشد با در خاطر داشتن این گفته ارسطو که : هر کس بنا بر طبع خواستار شناخت استو آن شناخت یعنی علم با علت ها سرو کار دارد می گوید: منکر علت ها به صورت کل بودن، بیگانه شدن از طبیعت آدمی است که به حق به آن تعلق دارد.

سوم: با در نظر داشت گفته ای از غزالی، در اثبات این مطلب می کوشد که غزالی با انکار علیت گفته خود را از اعتبار انداخته است. گفته غزالی این است: نوع بشر به دو گروه تقسیم شده است: یکی مردان حق که که به اعتقاد ایشان عالم به وجود آمده و به ضرورت منطقی میدانند که آنچه به وجود می آید به خود چنین نمی شود بلکه به سازنده ای محتاج است. ابن رشد این چنین نوشته است: " هر کسی منکر علت ها در جهان پدیدار شود، هیچ راهی برای اثبات وجود علت فاعلی در جهان نا مریبندارد. چه داوری در باره نا مریی در این موضوع تنها در توافق آن با داوری در باره مریی و پدیدار است و در نتیجه کسانی که منکر علیت باشند راهی برای دست یافتن به علم در باره خدا ندارد در صورتی که برای سازگار بودن با نگرش خود مجبور از قبول این قضیه اند که هر فاعلی به فاعلی نیازمند است. ذات و طبیعت خاص، موجب تعریف های مخصوصی برای یک موجود می شود و هر طبیعت حرکت و فعالیت مخصوص به خود دارد و بنا بر گفته ارسطو که وجود و وحدت عین یکدیگرند و یک طبیعت اند نتیجه گرفته که اگر طبیعت وحدت انکار شود، طبیعت هستی انکار شده است و نتیجه انکار هستی عدم است."(ولفسن 1368: 592-596).

عدل در دیداندار معتزله : اصل دوم از اصول پنجگانه معتزله که یکی از معرفان موضع متعزله تلقیمیشود،عدل است. آنها خود را اهل توحید و عدل می دانستند. مونتگمیری وات معتزله را در مسأله عدل وارث خوارج می داند. اثل عدل بیانگر این مطلب است که معتزله به مسؤلیت فرد در برابر اعمال خود یا اختیار معتقد بوده اند. (وات 1380:81) بر جسته ترین مبحثی که در ذیل عدل می آید بحص اختیار انسان است.حتی می توان گفت سه اصل دیگر نیز با این اصل پیوندی مستقیم دارند،

شاید به همین جهت است که اکثر محققان دو اصل توحید و عدل را معرف دیدگاه معتزله می دانند و کمتر به سه اصل: منزله ، بین المنزلتیین، وعد و وعید و امر به معروف و نهی از منکر می پردازند. معتزله بر این باورند از آن روی که انسان از سوی خداوند مکلف به انجام خیر و دوری از شر شده است، در سرنوشت خوددخیل است و با اعمال خویش مستحق پاداش می شود. در نتیجه از آنجا که خداوند خود از طریق وحی راه وصول به بهشت را به انسان نشان داده است، به نوعی مجبور به پاداش و کیفر دادن اوست. ناصر خسرو تشخیص عدل خداوندی را منحصر به انسان می داند و به عبارت بهتر عدل را مخصوص انسان و نه سایر موجودات می انگارد. این دو بیت معروف نظر گاه او در این مقوله است:

به جان خلق بر آمد پدید عدل خدای
نه بر تن درم و مال کان همه صنم است
اگر پسند نیاید تو را بدان این عدل
هزار بار نکوتر ز تخت و ملک جم است

البته قدرت فهم و ادراک این عدل به همه کس ارزانی نشده است و تنهاحکیمان و پیامبران قادر به درک آن هستند زیرا نقص هایی که در جهان وجود دارد، انسان های ظاهر بین را در وجود عدالت به شک گرفتار می کند:

با همه کم و بیش که در عالم است
عدل نگویی که در این جا کجاست
ترسم کا قرار به عدل خدای
از تو به حق نیست ز بیم قفاست
دیدن و دانستن عدل خدای
کار حکیمان و ره انبیاست
گرد هوا گرد کهاین کار نیست
کار کسی کو به هوا مبتلاست(همان:99)

جبر و اختیار از دیدانداز معتزله : معتزلهدر این که انسان خالق افعال خویش است اتفاق نظر دارند. در نظر آنان انسان بعضی از افعال خود را از طریق تولید خلق می کند. مراد از" تولید"، آن است که از فعل فاعل فعل دیگری ضرورتن وقوع پیدا می کند. فی المثل حرکت انگشت زید موجب حرکت انگشتری وی می شود (نظریه تولد از ابداعات بشر بن االمعتمر است). آدمی هدایت یا ضلالت را برای خویشتن از طریق مباشرت خلق می کند و توفیق یا عدم توفیق ناشی از آن، از طریق تولید خلق می شود. خداوند کمترین دخالتی در خلق آن ندارد. و اراده الهی را نیز در آن تأثیری نیست. (شریف 1362: 284 – 285). در میزان تأثیر اراده انسان معتزله نگرش های متفاوتی دارند که ذکر همه آنها در این نگارش نمی گنجد. نظام بر آنست که: آن چه در خارج حوزه انسان حادث می شود فعل خدای تعالی است بنا بر ضرورت آفرینش آن چیز: مثل طبیعت سنگ که به هر طرف پرتاب شود در همان جهت پیش می رود. نظام بر آنست که در ارتباط با اعمال دینی در درون آدمی دو قدرت انگیزه متقابل به نام دو خاطر (خاطران)، وجود دارد و در نتیجه افعال متقابل بدن خواه دنیوی باشد یا دینی برای آنها لازم است که افعال متناظر و متقابلی در نفس وجود داشته باشد. در مقابل افعال دنیوی بدن افعال متقابل و متناظر آنها در نفس ممکن استمتقابل هایی همچون میل و بی میلی یا دانایی و نادانی باشد. در حالت افعال دینی بدن افعال متناظر با آن ها در نفس خاطر فرمانبرداری و طاعت و خاطر نا فرمانی و معصیت است. (ولفسن 1368: 679- 700).

معتزله با وجود اعتقادات به آزادی اراده به عنایت خداوند در استفاده از قدرت آزادی و اختیار نیز معتقدند. این عنایت اضافی به گفته ا یشان در حالت وسوسه شیطان برای نافرمانی و عصیان از زه راه تجلی پیدا می کند:

- خدای ممکن است در آدمی قدرت های انگیزه تازه ای بیافریند که اثر وسوسه شیطان را خنثی کند و از قدرت و اداره و انتخاب خود استفاده کند.

- در حالت تحریک شدن به وسیله یک تمایل طبیعی باز امکان آن هست که خدا در آدمی قدرت های انگیزنده جدیدی بیافریند که نیروی آن تمایل طبیعی را مهار کند و انتخاب خود را عملی سازد.
- ممکن است خداوند آن نیروی تحریک کننده به معصیت را به نیروی تحریک کننده به طاعت مبدل کند. همان : 85-86).

جبر و اختیار از دیدانداز ناصر خسرو ! !: شیعیان در برابر اعتقاد اشعریان به جبر مطلق و عقیده معتزلیان به اختیار مطلق به مرتبه ای میان این دو قایل اند و می گویند که لا جبر و لا تفویض بل امر بین الامرین. ناصر خسرو برای اثبات این عقیده، گاه به دفاع از اختیار می پردازد و گاه به جبر الهی و تأثیر تقدیر در عالم اشارت دارد. در دفاع از اختیار و نقد جبر و معتقدان به قضا و قدر دلایلی می آورد که با دید گاه معتزله در باره اختیار سازگار است. از جمله این دلایل مبعوث شدن پیامبران به رسالت و عد و عید دادن آنان به بشر است. انسانی که مجبور باشد نیازی به ارشاد پیامبران ندارد و به بیان بهتر هدایت پیامبر در سرنوشت اوتأثیر ندارد. دلیل دیگر اینکه وقتی خداوند بشر را به بهشت بشارت می دهد و از دوزخ می ترساند، عذاب انسان مجبور جور و ستم بر اوست و خداوند از ظلم بر ، بر کنار است. استدلال دیگر در باره گناه بنده مجبور است که در صورت اعتقاد به قضا و جبر خطای بنده به شمار نمی آید بلکه گناه به خداوند منسوب می شود. با ذکر این دلایل به این نتیجه می رسد که انتخاب راهی میانه جبر و اختیارشیوه خردمندان است. از خلا این ابیات میتوان به دیدگاه ناصر خسرو در مورد امر بین الامرین و استدلال های او در رد جبر و اختیار پی برد:

از پس آن که رسول آمده با وعد و و عید
چند گویی که بدو نیک به تقدیر و قضاست
گنه و کاهلی خودبه قضا بر چه نهی ؟
که چنین گفتن بی معنی کار سفهاست
گر خداوند قضا کرد گنه بر سر تو
پس گناه تو به قول تو خداوند تو راست
بد کنش زی تو خدای است بدین مذهب زشت
گرچه می گفت نیاری، کت از این بیم قفاست
اعتقاد تو چنین است ولیکن به زبان
گویی او حاکم علد است و حکیم الحکماست
یا خداوند زبانت به خلاف دل توست
یا خداوند جهان نیز تو را روی و ریاست
به میان قدر و جبر رود اهل خرد
راه دانا به میان دو رهی خوف و رجاست
به میان قدر و جبر رهی راست بجوی
که سوی اهل خرد جبر و قدر درد و عناست
عدل بنیاد جهان است بیندیش که عدل
جز به حکم خرد از جور بحکم که جداست
ای خرد مند نگه کن به رهی چشم خرد
تا ببینی که بر این امت نادان چه وباست
اینت گوید" همه افعال خداوند کند
کار بنده همه خاموشی و تسلیم رضاست"
وانت گوید" همه نیکی ز خدایست ولیک
بدی ای امت بد بخت همه کار شماست "

وآن گه این هردو مقرند که روزی است بزرگ
هیچ شک نیست که آن روز مکافات و جزاست
چو مرا کار نباشد نبوم اهل جزا
اندرین قول خرد را بنگر راه کجاست ؟
چون بود عدل ؟ بر آنک او نکند جرم، عذاب ؟
زی من این هیچ روانیست اگر زی تو راست
حاکم روی ضای تو شده مست سدوم
نه حکیم است که سازنده گردنده سماست (ناصر خسرو 1378:220)

از نظر ناصر خسرو ارتکاب گناه امری اختیاری است و نشانه قدرت و اراده آدمی. اولین گناه آدم تخطی از فرمان خداوند و خوردن گندم بود اما از دید ناصر خسرو محل این گناه بهشت نبوده است. وجود شیطان و وسوسه های او هم دلیلی بر اختیار انسان است که در صورت پیروی از او مستحق عذاب و در صورت روی گرداندن از وی شایسته پاداش می شود. ناصر خسرو معتقد است که داستان فریب خوردن انسا به دست ابلیس معنای رمزی دارد و به ظاهر داستان نباید اکتفا کرد. ابیاتی که حاوی اندیشه هاست چنین است :

در خلد چگونه خورد گندم
آنجا که نبود شخص نان خور
بل گندمش آنگهی ببایست
کز خلد نهاد پای بر در
این قصه همه بدیع آدم
ابلیس نیامده ز مادر
در سجده نکردنش چه گویی
مجبور بده ست یا مخیر
گر قادر بد، خدای عاجز
ور عاجز بد خدا ستمگر (همان : 245-246)

در این ابیات نیزپیروی از شیطان را اختیاری می داند:

خویشتن را چون فریبی ؟ چون نپرهیزی ز بد ؟
چون نهی چون خود کنی عصیان بهانه بر قضا
چون که گر تو بد کنی زان دیو را باشد گناه
ور یکی نیکی کنی زان مر ترا باشد ثنا

ناصر سعادت انسان را در گرو اعمال اختیاری او می داند و می گوید:

بدست من و توست نیک اختری
اگر بد نجوئیم نیک اختریم (همان: 504)

از نظر ناصر خسرو در سایه خرد است که اراده و اختیار به انسان ارزانی شده است و موجودان غیر ذی شعور از این موهبت بی بهره اند و به واسطه خرد و اختیار است که کل موجودات مسخر اند و انسان بر آنان شرف دارد.

خرد ز بهر چه داند این که ما به خرد
گهی خدای پرست و گهی گنه کاریم ؟
مکن بدی و تو نیکی بکن چرا فرمود
خدای ما را گر ما نه حی و مختاریم ؟

چرا که گرگ ستمگار نیست سوی خدای
به فعل خویش گرفتارو ما گرفتاریم ؟
چرا به بانگ خروش و فغان بی معنی
کلنگ نیست سبکسار و ما سبکساری ؟
چرا بر آهو و نخجیر روزه نیست و نماز
چرا من و تو بدین کار ها گران باریم ؟
چه داد یزدان ما را ز جملگی حیوان
مگر خرد که که بدان بر ستور سالاریم ؟ (همان: 71)

اما ابیاتی در روشنایی نامه آمده است که بوی جبر و در مورد انسان از آن استشمام می شود و با تفکر و اندیشه های ناصر خسرو هم خوانی ندارد و بعید است از تراوش های ذهن خرد ورز ناصر خسرو باشد. این ابیات چنین است:

چو خواهد بودنی ها بی گمان بود
ندارد خوردن تیمار غم سود
فلک گر خود کم و گر بیش گردد
همیشه برمراد خویش گردد
به کام ما نباشد هیچ کاری
که ما را نیست هرگز اختیاری
همان بهتر که دایم شاد باشیم
ز هر درد و غمی آزاد باشیم
ولیکن شادی و غم هر دو روزی است
پی اندوه امید دل فروزیست
چو این آمد نصیب ما چه چاره
چه شاید کرد با سیر ستاره (ناصر خسرو:1304: 537)

بینش و تصور زوال نظام ها و حاکمیت های متخاصم در کلامدو شخصیت ناهمگون " فرخی سیستانی و ناصر خسرو" :

آرزوی زوال حکومت دشمن و پیروان او، در اشعار وسروده های دو تن از بزرگترین شاعران قرن پنجم مجال انعکاس یافته اما هر کدام به دلیل تفاوت اندیشی های شان مطالب خویش را با اهدافی ناهمگون و متفاوت از یکدیگر بیان کرده اند. فرخی سیستانی شاعر در باری و شعر او به قصد رضای ممدوح است و باالطبع تحصیل صلات و جوایز هر چه بیشتر. اما از آن سو شاعر و اندیشمند خردگرا، متفکر و فیلسوف دنیای گرایش باطنی، ناصر خسرو شاعری هدفمند، و با ایده های ئالا و گهر بار است. طرح موضوع قیام فاطمیان علیه بنی عباس و حکومت های دست نشانده ی آنها به عنوان قسمتی از هدف بزرگ ایجاد حکومت اسلامی و اقامه عدل و داد در قلمرو اسلام است. در این نگارش موضوع حمله و لشکر کشی سلطان محمد به مصر و نابودی قرمطیان بر ضد خلفای بنی عباس مطرح و از بعضی جنبه ها با یکدیگر مقایسه شده و به نتایجی در خور توجه گردیده است. چنانکه می دانیم شاعران حرفه ای درباری، روان شناسانی چیره دست بودند و بخوبی می دانستند چه مطالبی را در شعر خود ذکر کنند تا ممدوح از آنها راضی و خوشنود شود و از این رهگذر بتوانند صله های چشمگیر دریافت کنند. شاید از این جهت کم تر کسی به پای فرخی سیستانی(وفات 429 هجری)، برسد. وی از ویژگی های ممدوح خود خیلی ها آگاه بوده و از عهده اظهار آن ها بر پرده ی شعر و کسب رضایت ممدوحانش نیک بر می امده است. مهم ترین ممدوح فرخی سیستانی، سلطان محمود غزنوی(وفات421هجری)، است. محمد تعصب شدیدی در دین داشت و به واسطه عاید تند و تیز خود و هم با در نظرداشت تحرکات عملمای دربار خود، با اسماعیلیان دشمنی بیش از حد اظهار می کرد. حمله او به ملتان در سال 401

هجری و قتل عام مردم آنجا به بهانه نابود کردن قرامطه، و سوختن نامهی خلیفه فاطمی و بقتل رساند قاصد و پیام رسان مصر در سال 403، و باز قتل عام مردم ری در جمادی الاول 420، به بهانه واهی گویا "غلبه بر اهل کفر و ضلالت باطنیان"، در آن شهر نمونه هایی از این مدعاست. فرخی سیستانی هم این همه ظلم و جنایت را تأئید می کند و خطاب به سلطان می گوید: " راست خوی تو چو خوی انبیاست"(فرخی، 1363: 20)

این مایه سخت گیری و تعصب بر ضد شیعه و اسماعیلیان حتی اگر به قصد جلب رضایت خلیفه بغداد نیز بوده باشد، بازهم منافی دشمنی ذاتی محمود با شیعیان و به ویژه با اسماعیلیان نمی تواند بود. این عبارت معروف سلطان غزنه که " بدین خلیفه خرف شده باید نوشت که من از بهر قدر عباسیان انگشت در کرده ام در همه جهان و قرمطی می جویم و آنچه یافته آید و درست گردد بردار می کشند."(بیهقی، 1375:230). ، گویای این معنا است. و از این رهگذر می توان دریافت که یکی از آرزو های بزرگ و هر چند دست نیافتنی او از بین بردن حکومت فاطمیان مصر بوده است. محمود آرزو داشته که افتخار نابود کردن دولت فاطمیان به نام او ثبت شود؛ به ویژه در اواخر حکومت خود که فیل های فراوانی از هند آورده بود و به سبب آن فیل ها قدرتی بلا منازع یافته بود. بدون تردید اگر خلافت بغداد بر جان خود نمی ترسید و به او اجازه چنین لشکر کشی به مصر می داد، سلطان از عهده این کار یعنیشکست حکومت فاطمیان بر می آمد، اما این آرزو جامه ی عملی نپوشید و تنها در حد یک رویای شیرین باقی ماند. مقصود از بیان مطلب مذبور این است که درباریان و از جمله شعرای درباری از این آرزوی سلطان آگاه بودند. فرخی این آرزوی رنگین شاه را در شعر خود مجسم کرده و به تصویر کشیده بود و قطعن شاه هم به مصداق " وصف العیش نصف العیش" ، از شعر فرخی لذت می برد.تصویری که شاعر از حمله خیالی سلطان به مصر و وقایع پس از آن می دهد، جالب است: شاه فیل هایی را که از هند آورده بطرف رود نیل به حرکت در می آورد و چنان قرمطی می کشد تا چند سال مسیل رود خانه ها به رنگ خون در می آید و زنان مصری همگی در عزای کشتگان خود سیاه پوش خواهند شد. صحنه جالب این واقعه قسمت پایانی آن است که خلیفه فاطمی ، آن سگ ملعون ، را خسته و بسته جهت دار کشیدن به غزنه می آورد. قبلن پشته های ریگ به مسافت چند میل زیر داری که آماده شده می آورند تا مردم پس از اعدام خلیفه باطنی جسد او را سنگباران کنند. این تجویزی است از فرخی تا آنکه برای هر کسی عبرتی باشد که دیگر به مذهب بد نگراید:

ژنده پیلان کز در دریای سند آورده ای
سال دیگر بلذرانی از لب دریای نیل
قرمطی چندان کشی کز خون او تا چند سال
چشمه های خون شود در بادیه رنگ مسیل
تا ز جام سوگواران بر زنان مصریان
همچو زرّ بخشش تو مست گرداند کفیل
راست پنداری همی بینم که باز آیی ز مصر
در فگنده در سرای ملحدان ویل و عویل
وان سگ ملعون که خوانند اهل مصر او را عزیز
بسته و خسته به غزنین اندر آورده ذلیل
دار او بر پای کرده در میان مرغزار
گرد کرده سنگ زیر دار او چون میل میل
تا چو برداری مخالف سنگ ها بی مر شود
اهل بدعت سر بتابد از مخالف قال و قیل (فرخی، 1363: 221)

در جای دیگر نابودی خدیو مصر و قوم او را امری محتوم می داند چنان که شاهان هند به تیغ سلطان از بین رفتند:

شهان هند را از تیغ او آن رستخیز آمد
که فردا بر خدیو مصر و بر قومش همان باشد (فرخی ، 33)

گاه خدا را به خدایی و بزرگی اش سوگند می دهد که معین و نگهدار سلطان باشد و تا ممکن است و پاد شاه می خواهد، او را عمر دهد تا سلطان در عوض عمری که خدا جهت حفظ دین به او می دهد: " در مصر کند قرمظیان را همه بردار".(همان، 82). گویی سلطان عامل فعل و اراده خداوند است چنانکه شاعر از خداند می خواهد که به بازوی او قرمطیان را از بین ببرد همانگونه که کفاّر را به شمشیر او نابود کرد:

کم کن به قوی بازوی او قرمطیان را
چونانکه به شمشیرش کم کردی کفّار

به نظر می رسد که محمود مبارزه با اسماعیلیان را مهم تر از قتال با کفار می دانسته یا لا اقل اطرافیان و شاعران درباری به وی چنین القأ می کرده اند؛ چنانکه فرخی در قصیده ای به این معنا اشارت دارد:

ری را بهانه نیست که بباید گرفت پس
وقتست اگر به جنگ کشد سوی ری عنان
اینجا همی یگان و دوگان قرمطی کُشد
زینان به ری هزار بباید به یک زمان
غزویست آن بزرگتر از غزو سومنات
روزی مگر به سر برد آن غزو ناگهان (همان، 264، و نیز یوسفی؛ 395)

علاوه بر سلطان محمود یکی از ندیمان درباری را که همشهری شاعر است، به مبارزه با قرمطیان مفتخر می داند و برای او هم آرزو می کند که ایشان را نابود کند. وی کسی نیست جز خواجه بوبکر حصیری که بیهقی از او به عنوان فقیه یاد می کند.(بیهقی، 1375: و نیز یوسفی1365: 151)، او همان کسی است که بنا بر نقل قول بیهقی تا حدّ عربده شراب نوشیده و در آن حالت یکی از چاکران خواجه احمد حسن میمندی وزیر سلطان مسعود را مورد ضرب و شتم قرار داده بود و بدین وسیله بهانه انتقام جویی بدست وزیر نهاده. (بیهقی، 2010). جالب این جاست که فرخی ضمن بر شمردن فضایل این بوبکر و مقایسه صفاتش با امام علی (ع) ، و خلیفهی دوم، اظهار میدارد که او به غزنین است اما قرمطیان از بیمش در مصر اشک خونین می بارند:

او به غزنین و به مصر از فزعش قرمطیان
از ره دیده ببارند همی خون جگر

و به سبب این اعتقادش او را اهل بهشت می خوانند.(فرخی، 172) . در جای دیگر باز ضمن آنکه بیم قرمطیان را با وجود مسافت زیاد یاد آور می شود، همان آرزویی را که برای سلطان محمود داشته، برای همشهریش هم از خدا می خواهد تا عمری دراز داشته تا خانه قرمطیان را از اساس نابود کند:

مرد بی دین را از هیبت توهش برود
گر میان تو و او بادیه باشد هشتاد
جاویدان زی و همین رسم و همین عادت دار
خانه قرمطیان را بفگن لاد ز لاد

و سر انجام در مرگ سلطان محمود تؤسف می خورد که این واقعه موجب شادی قرمطیان می شود و از سنگسار و به دار کشیدن رهایی می یابند.

آه دردا که کنون قرمطیان شاد شوند
ایمنی یابند از سنگ پراکنده و دار (همان، 91)

بینش ناصر خسرو در مورد زوال حاکمیت های متخاصم و جابر: اما به مشاهده می نشینیم که ناصر خسرو هم من حیث شاعر، نویسنده، دانشمند، فیلسوف و متفکر خرد گرا و پیشوای آئین باطنی، در اواخر همین سده، (قرن پنجم)، را می بینیم

که به عنوان بزرگترین حامی مذهب اسماعیلی که در خراسان زمین مطرح است و از مذهب تشیع (بطور عام)، و آئین اسماعیلیسم (بطور خاص) در حد جان دفاع می کند. وی که در دربار غزنه در ایام جوانی ارتباط داشته و بعد ها فراز و فرود های آن حکومت را نیز شاهد بوده و نیز پیش از سفر حج در دربار سلجوقیان در مرو که مرکز حکومت چغری بیک داوود بن میکائیل بوده، بکار اشتغال داشته و با آگاهی کامل از اوضاع و احوال دربار و مذهب غالب در خراسان، به آئین اسماعیلیسم گرائیده و درست به همین دلیل در عقاید و باور های مذهبی خوداستقامت کم نظیری دارد و جز آنچه را که از دریچه بینش و تصور اسماعیلیسم می بیند باطل می شمارد و

" چقدر تفاوت بود میان ناضر خسرو و با این درجه اهتمام که گامی بر خلاف معتقدات خود بر نمی دارد و با کسانی که به قول وی چون باد گردنده و ستورانی در پس آب و گیاه بودند."

(یوسفی، 1378: 497)

بر طریق راست رو چون باد پردنده مباش گاه با باد شمال و گاه با باد صبا (ناصرخسرو 1368:124)

این استواری عقیده را میتوان در موضوع دشمنی ناصر خسرو با خلافت عباسی و دست نشانده گان آنها یعنی سلاجقه دریافت، چنانکه همین معنا از اعتقاد تام وی به خلافت فاطمیان مصر قابل ادراک تواند بود. به عبارت دیگر همانطور که عباسیان خود را جانشینان واقعی پیامبر می دانستند، اسماعیلیان و به ویژه ناصر خسرو خلافت حقیقی را از آن فاطمیان می دیدند تا جایی که ناصر خسرو دین را به جسمی تشبیه می کند که سر آن فاطمیان محسوب می شوند:

ای پسر دین محمد به مَثَل چون جسدیست

که بر آن شهره جسد فاطمیان همچو سرند

و اصولاً از فاطمیان، که به نظر او سزاوار ثنا ودرود و صلوات هستند، به عنوان فرزندان شایسته پیامبر یاد می کند و پیامبر را پدر آنها می داند:

تا جای پدر باز ستانند ز دیوان

آنها که سزای صلواتند و ثنا اند

آنچه در غربت و تنهایی دره یمگان دل ناصر خسرو را با همه ناملایمات گرم می کند و انگیزه ادامه حیات به او می دهد، امید به آینده بهتر است؛ آینده ای که در آن حکومت عباسیان به باد فنا میرود و حکومت فاطمیان جای آنها را می گیرند و به عدالت حکم می رانند و زمین را به عدل می آرایند. ناصر خسرو تصویری ناپسند و البته حقیقی، از حکومت عباسیان و مفاسدی که در قلمرو فرمان شان از بغداد تا خراسان واقع می شود بدست می دهد و بدین سبب کینه و بغض خود را نسبت به ایشان ابراز می دارد. دشمنی و عناد او با خلفای عباسی تا آنجا پیش می رود که حتی در وجود زاغ، پر های سیه را از این جهت که به رنگ شعار عباسیان است، نشان ادبار ، کفر و نفاق می بیند: نشان مدبریت این بس که هر گز چو عباسی نشویی طیلسانت (ناصر خسرو1368: 217)

و نیز در وصف بهار این گونه می سراید:

معزول گشت زاغ چنین زیرا

چون دشمن تیره زهرا شد

کفر و نفاق از وی چو عباسی

بر جامه ی سیاهش پیدا شد(همان:329)

ضمناً شعار فاطمیان بر خلاف عبایان، سپید بود و ناصر خسرو از این مطلب با افتخار یاد می کند:

ار جو که سخت زود به فوج سپید پوش کینه کشد خدای ز فوجی سیاه سلب (همان: 339)

ناصر خسرو حدیثی را که متضمن فرصت توبه روز قیامت است، موافق مشرب اسماعیلیسم و در جهت اثبات و قوع قیام فاطمیان تأویل می کند. حدیث مزبور به گونه های مختلف و ناهمگون در میان شخصیت های دینی و عقیدتی به تعبیر و تفسیر

گرفته شده است از جمله: " انّ بالمغرب با باً مفتوحاً للتوبه مسیرته سبعونَ سنه لا یُغلَقُ حتی تطلع الشمس من نحوه لا تزال التوبه مقبولتاً حتیّ تطلع الشمس من المغرب" (فروزانفر ، 1361: 9-128)

بس نماندست کافتاب خدای

سر زمغرب برون کند ز حجاب

و در جای دیگر ادعا می کند که همگار برای قیامش به درگاه خدا دست دعا برداشته اند.

یارب آن شمس که روزیش برآری تو ز مغرب

از فضل تو خواهنده مر او را به دعا اند

ناصر خسرو از روزگار خود که بدی ، جهل و نا فرمانی در آن غلبه دارد ، به شب دین تعبیر می کند:

همچو شب دنیای دین را شبست

ظلمتش از جهل و ز عصیان سحاب (ناصر خسرو، 1368: 141)

روزگاری که خانه خمّار آباد ، منبر و مسجد خراب است، مطرب توانگر و قاری فقیر، حاکم در عیش و عشرت بسر می برد و شگفت نیست که در نیم شبان" بانگ و فغان کلاب"، بگوش برسد. اما روز آن شب که از دید ناصر خسرو زود فرا خواهد رسید، زمان قیام فاطمیان است که خورشید از مغرب سر می زند:

گاه سحر بود کنون سخت زود بر زند از مغرب تیغ آفتاب (همان، 141)

نا گفته نماند که بنا بر آرزوی او، اولین جایی که به تسخیر فاطمیان در می آید، مکه است:

چون بشنوی که مکه گرفتست فاطمی بر دلت ذُل ببارد و بر تنت تاب و تب

اما حوادثی که قیام فاطمیان بنبال دارد، در خور تامل است. ناصر خسرو در این باب تصاویری جالبی را در اختیار ما می گذارد که قابل دقت و در خور ستایش اند، که قرار ذیل از آنها یاد آور می شویم:

- رخساره دین تازه می شود و دشواری ها و سختی های شیعه حق آسان می شود.
- گردن بی خردان در زیر رکاب و عَلَم فاطمی خورد خواهد شد .
- خاک خراسان از خون دل دشمن جاهل غضاب می شود.
- باطل به وجود حق کر و کور می شود.
- خلیفه فاطمی حق پیامبر را از عباسیان طلب می کند.
- او خاک زمین از بغداد تا حلب را به خون دشمنان رنگین می کند.
- هنگام قیام خلیفه فاطمی(المستنصر بالله) ، همه جهان از پریشانی و جنگ به صلح می آید.
- خلیفه عباسی فرزند خود را در پای خلیفه فاطمی قربانی خواهد کرد.
- نیام شمشیر خلیفه فاطمی، سر جاهلان خواهد بود.
- آب دجله از خون دشمنان اهل بیت پیامبر سرخ خواهد شد.
- شهر بغداد خیبر مستنصر می شود.
- بنا های عباسی ویران و بجای آنها بنا های فاطمیان ساخته می شود.
- دشمنان در خور کردار شان به جزا می رسند.
- فرودستان را مقام می بخشند.
- آب دریا را به عدل، گلاب ناب می کنند و خاک صحرا را مشکبار. (مینوی، 433-141)

باب هفتم

اسماعیلیان مناطق مرکزی افغانستان، چالش ها و تفاوت ها

قبل از آنکه پیرامون اسماعیلیان مناطق مرکزی افغانستان سخنی را به میان بیاوریم، لازم دیده می‌شود تا کمی هم در مورد شخصیت تاریخی حسن صباح ، قیام‌های او، دیدانداز تاریخی، تعلیمی و عقیدتی‌اش، که در ذهن همه اسماعیلیان و به ویژه اسماعیلیان مناطق مرکزی افغانستان جایگاه ویژه دارد، چیزی را به نگارش بگیریم. حسن صباح در شب چهارشنبه ششم رجب سال ٤٨٣هـ.ق. با گروهی از یاران و داعیان مبارز و چند تن از مریدان و هواخواهان خود، که از ساکنان الموت بودند، مخفیانه به الموت وارد شد. الموت درست چسبیده به شمال سلسله‌کوه‌های عظیم هودگان قرار دارد و اطراف کوه سیالان را احاطه کرده است. این کوه ٤٦٠٠ متر ارتفاع دارد، در پشت این قسمت کوههای البرز با شیب تدریجی به سوی اشکور و دریای خزر می روند. قلعه الموت بر سر کوهی است که اطراف آن پرتگاههای عظیم و بریدگی های عجیب دارد. بعد از تسخیر دژ الموت، در حقیقت تاریخ اسماعیلیان ایران و هم برخی از مناطق آسیای میانه، به ویژه اسماعیلیان مناطق مرکزی افغانستان، آغاز می‌شود. در ابتدای کار حسن صباح دو مسئله را باید مد نظر داشت: اول مردم را به کیش اسماعیلی در آورد. دوم دژها و قلاع‌های بیشتری را تسخیر نمود. هنگامی که حسن صباح بر الموت صعود کرد و در آنجا مستقر گشت، در حدود شصت‌سال داشت. او پس از سالیان دراز آوارگی، در دژ استوار و محلی امن مأوا گرفت و نفس راحتی کشید؛ از شر دشمنان خود و گزند ماموران نظام‌الملک، که مانند سایه همه‌جا به دنبال او می‌گشتند، در امان ماند و از آن پس، پیروانش به او لقب «بابا سیدنا» دادند و در همه‌جا او را بدان لقب می‌خواندند. تسخیر قلعه الموت آغاز قدرت حسن صباح و پیروان وی بود. فعالیت اسماعیلیان در ایران آنچنان سریع و شدید بود که در مدت کوتاهی بسیاری از دژها و قلعه‌های استوار و شهرک‌های مستحکم نقاط کوهستانی ایران را به تصرف خود درآوردند. حسن صباح بعد از تصرف قلعه‌های مستحکم و ایجاد سازمان نیرومند و انعطاف ناپذیر، مبارزه بر ضد بزرگترین نماینده طبقه حاکم دولت عباسیان، یعنی سلجوقیان و دیگر امیران منطقه، را آغاز کرد. وی چون در این مقابله فاقد نیروی جنگی کافی بود، اسلوب قتل‌های فردی را در پیش گرفت و دستور کشتن اشخاص را صادر کرد. قاتلان فدائی، به فرمان رهبر اسماعیلیه، به شکل بازرگان، گدا، مستخدم یا درویش درمی‌آمدند، همه‌جا، در کاخ امیر و مرکز ستاد سران نظامی و مسجد و بازار شهرها، نفوذ می‌کردند و خنجر مرگبار را در قلب قربانی خویش فرو می‌کردند. اسماعیلیان مقدمات این قتل را کاملاً در خفا فراهم می‌کردند، ولی نقش خود را همیشه در ملاء عام انجام می‌دادند. به‌طوری‌که حاکمان ولایات در برابر قدرت شگرف نهانی آنان اعتراف به عجز می‌نمودند و با بیم و هراس مخصوصی می‌زیستند و هر روز منتظر واقعه‌ای ناگوار برای خود و اطرافیان خود بودند. برای مقابله و سرکوبی این جنبش عظیم اجتماعی، طبق فرمان ملکشاه سلجوقی چندین‌بار نیروی نظامی برای تسخیر الموت، پایتخت رفیع حسن صباح، اعزام گردید. در مجموع مدت یازده‌سال قلعه الموت همیشه در محاصره بود، ولی حسن صباح و یاران پرشور و وفادارش با رشادت و شهامت کم‌نظیری پایداری کردند و قوای دولتی با همه تلاش و کوششی که به عمل آوردند، هیچ‌گاه موفق نشدند آنجا را تسخیر کنند. گروه‌های مختلف نزاری، در هرجا که بودند، تا حد زیادی استقلال داشتند و به رأی و ابتکار خود کار می‌کردند؛ اما خارجیان هرگز نتوانستند از این خودرأیی استفاده کنند و آنها را به دشمنی یکدیگر وا دارند. حسن صباح در زمان شورش، از دارالجره الموت نقش رهبری را به دست گرفت، و از آن

زمان، داعی الموت، بی‌چون و چرا، نسبت به دیگر داعیان ریاست و پیشوایی یافت. گویند ابومحمد، که در این ایام ریاست اسماعیلیان شام را بر عهده داشت، اصلاً از الموت فرستاده شده بود؛ و امرای شام هنگام قتل‌عام دمشق، از انتقام الموتیان به جان می‌ترسیدند. جنگهای قهستانیان و الموتیان سخت به هم پیوسته است، و گویند، این حسن صباح بود که از الموت، به تهدید سلطان سنجر دست زد تا وی را از اقدامات مضر علیه اسماعیلیان باز دارد. وقتی‌که حسن صباح می‌میرد، می‌بینیم که ابوعلی اردستانی به قلاع و رباط‌ها رفت تا برای کیابزرگ از اسماعیلیان بیعت بگیرد. در زمان حسن دوم نوهٔ، کیابزرگ امید، سخت‌ترین و شاق‌ترین فرمانهای الموت را نزاریان، در همه‌جا اطاعت می‌کردند. قلعه‌های اسماعیلیان که در حقیقت پایگاه‌های نظامی و مراکز دعوت مذهبی ـ سیاسی شمرده می‌شدند، تحت نظام سیاسی ویژه‌ای، زیر نظر حسن صباح و جانشینان او اداره می‌شدند، و از دستورات الموت اطاعت می‌کردند که پایتخت قلعه‌ها شمرده می‌شد. در این دستورات و اوامر چون و چرایی نبوده است. بر هر قلعه‌ای از سوی حسن صباح و جانشینان او یک داعی حکومت می‌کرد که تحت نظام خاص داخلی و استقلال محلی نسبی ویژه‌ای، (که اکنون این‌گونه حکومت را در اصطلاح سیاسی امروز «حکومت فدرال» می‌نامند قوانین را اجرا می‌کرد، ولی در امور مهم خارجی و عمومی، مطیع فرمان الموت بود. تأسیس این تشکیلات از طرف حسن صباح به این خاطر بوده است که او به طورکلی از خلافت فاطمی مصر قطع رابطه کرده و در خط‌مشی سیاسی و مذهبی، راه دیگری در پیش گرفته بود، از این‌رو سعی کرد که داعیان در قلعه‌های تحت فرمان او، از نظر سیاسی و عقیدتی راهی جز راه خلافت فاطمی در پیش گیرند. برنارد لوئیس می‌نویسد: «فرقه اسماعیلیان به صورت یک اجتماع مخفی و پنهانی بود با یک سلسله عهدها و سوگندها، مراسم پذیرش، و درجاتی از مرتبه و دانش. اسرار دعوت به خوبی محافظت می‌شد و از این‌رو اطلاعات و اخبار مربوط به آن اندک و آشفته است. فقهای اهل جدل سنی، اسماعیلیان را به صورت دسته‌ای از منکرین دغل‌باز و متقلب ترسیم می‌کنند که مستمعان ساده‌لوح خود را در طی مراحل نزولی گمراه می‌ساختند و سرانجام در میان بُهت و وحشت آنها، بی‌دینی و شرک خود را آشکار می‌کردند. نویسندگان اسماعیلی فرقه خود را پاسدار اسرار و حقایقی مقدس می‌دانستند که تازه وارد به کیش اسماعیلی تنها پس از یک دوره طولانی آمادگی و تعلیم و در طی یک سلسله مراسم نوآموزی تدریجی با آن حقایق آشنا می‌گشت. لغتی که معمولاً برای نامیدن سازمان فرقه به‌کار می‌رود کلمه دعوت است. عمال و کارگزاران دعوت، داعی خوانده می‌شوند.» پیش از اسماعیلیان، از این فرقه‌ها و دسته‌ها بسیار بودند، اما فرقه اسماعیلیه اولین فرقه‌ای بود که تشکیلاتی مؤثر و پایدار ایجاد کرد. اتحادیه‌ها و انجمن‌های قدیمی‌تر بینوایان و ناتوان پراکنده و بدون اهمیّت بودند، و به‌ندرت اسم آنها در آثار مکتوب باقی مانده است تا مورد توجه تاریخ‌نگاران واقع گردد. اسماعیلیان با اقدامات و تدابیر نظامی و هدف‌های انقلابی خود توانستند از این نوع تشکیلات برای اقدامات پیگیر با هدف برانداختن نظام موجود و گرفتن جای آن استفاده کنند. قدرت دولت الموت که یک‌نوع مبارزه چریکی بر ضد بیگانگان در ایران شمرده می‌شد، از لحاظ حاکمیت در برابر دشمنان نیرومند آن، یعنی خلافت بغداد و روحانیان متعصب و صاحب‌نفوذ از اهل تسنن، دولت سلجوقی و عمال زورگوی آن، که کاسه‌ای از آش گرم‌تر شمرده می‌شدند، مانند نظام‌الملک و پسران و دامادها و دودمان او، بسیار ناچیز و ناتوان بود؛ از این رو بایست باطنیان وطنخواه در برابر آن دشمنان حربه‌ای کاری‌تر داشتند تا بتوانند اولاً از خود دفاع کنند و ثانیاً دشمن را مرعوب و متقاعد گردانند. به این‌جهت، حسن صباح نخست قلعه‌های مستحکم را برای ستاد و مرکزیت برگزید و در درجه دوم، سازمان چریکی مجهز و ورزیده و ازجان‌گذشته‌ای، به نام «فدائیان اسماعیلی» را پدید آورد. چون حسن صباح نیک می‌دانست که در میدان جنگ با قوای نیرومند دشمن قادر به مقابله نخواهد بود، بلکه به او حمله خواهند نمود و در نتیجه شکست خواهد خورد و به هدف خود نائل نخواهد شد، گروهی از اسماعیلیان برجسته، نیرومند، جوان و باایمان را برگزید که به هدفشان پای‌بند بودند؛ و آنها را پس از طی دوره‌های آمادگی و تمرین‌های لازم به ماموریت‌های سیاسی خود، از قبیل کشتن سران دشمن و ایجاد ترس و وحشت در میان آنها، می‌فرستاد. افراد آن سازمان چریکی را «فدائی» می‌خواندند، و آنان مردانی بودند از جان گذشته؛ زیرا ماموریت‌های آنها، مانند خودکشی شمرده می‌شد. آنان به کسانی حمله می‌کردند که معمولاً مسلح یا در پیرامون آنان محافظان مسلح بودند؛ با این وصف، فدائیان بدون بیم و هراس به ماموریت‌های خود اقدام می‌کردند. این افراد معتقد بودند که مردن در راه کیش و دفاع از آزادی، ملت و کشور، سعادت بزرگی است و از لحاظ مذهبی هم، وسیله پاک ساختن خویش از آلایش‌ها

و یافتن شایستگی برای دخول به عالم روشنایی و حقیقت است. به‌همین‌جهت فدائیان هراسی از مردن در راه مبارزه با دشمن نداشتند؛ و ماموریت‌های خود را بیشتر در انظار عمومی به صورتهای مختلف، از قبیل کارد زدن به دشمن، عملی می‌کردند. این فدائیان، جوانان صاحب اراده و همتی بودند که با روح تعصب و نفرت نسبت به دشمنان فرقه و اطاعت نامحدود اعضای مافوق آن پرورش یافته بودند. از میان این فدائیان، قاتلان دشمنان نزاریان و جاسوسان و منهیان برگزیده می‌شدند. این جوانان از میان توده فدائیان انتخاب می‌شدند و از طرف مربیان در معرض آزمایش قرار می‌گرفتند، سپس هنر نهفتن‌کاری و استتار را به ایشان تعلیم می‌دادند، به تحمل محرومیت‌ها عادتشان می‌دادند و به کار بردن اسلحه را می‌آموختند و گاه نیز زبانهای گوناگون را یادشان می‌دادند. فدائیان نزاری به فرمان رئیس خودشان، رجال و دشمنان فعال نزاریان را می‌کشتند. برای اقدام به چنین ترورهای مستمری به دو چیز احتیاج بود: تشکیلات و مسلک. تشکیلاتی می‌بایست وجود داشته باشد که هم بتواند این حمله را به منصه عمل درآورد و هم در برابر ضربات گریزناپذیر متقابل تاب آورد. نظامی از عقاید نیز. که با در نظر گرفتن زمان و مکان جز دین نمی‌توانست باشد - می‌بایست وجود داشته باشد که الهام‌بخش حمله‌کنندگان تا سرحد مرگ باشد. حسن صباح این هر دو را یافت. کیش اسماعیلی به صورت اصلاح‌شده‌اش، با خاطراتش از شور و شوق و سوک و شهادت، با نوید پایان الهی و انسانی‌اش، جنبشی بود که به پیروانش عظمت و شجاعت می‌بخشید و به آنها چنان حس وفاداری و فرمانبرداری القاء می‌کرد که در تاریخ بشر بی‌نظیر بود. با همین حس وفاداری و فرمانبرداری بود که فدائیان خود را به خطر می انداختند و حتی به‌خاطر رهبرانشان مرگ را با آغوش باز می‌پذیرفتند. از طرف دیگر نیروی مذهبی نیز در دست حسن صباح بود. آموزش او مذهب رسمی دولت اسماعیلی بود. او خود را داعی امام می‌نامید. هم‌رزمان حسن صباح و داعیانش دعوت جدید را خوب می‌دانستند و آن را تبلیغ می‌کردند. البته شمار کمی از هم‌رزمان حسن صباح از او اجازه تعلیمات مذهبی داشتند. آنان مردمی باسواد بودند که دعوت جدید کاملاً برای آنها روشن شده بود و نیز به اصول باورهای دوازده امامی، سنی، قدری و جز آن به درستی آشنا بودند. هدف حسن صباح در این ساختار سیاسی و اجتماعی بسیار دقیق تعیین شده بود: از میان بردن حکومت سلجوقیان، زیر و رو کردن همه ارکان دولت، آزادساختن و رهایی ملت ایران و خاک کشور از چیرگی بیگانگان. هاجسن در مورد قلمرو دولت اسماعیلی نزاری می‌نویسد: «قلمرو دولت نزاری حداقل به چهار بخش تقسیم گشته بود:

۱.بخش قهستان در مشرق ایران که ناحیه بزرگی با شهرهای بسیار بود؛

۲.بخش گردکوه در ناحیه قومس که ظاهراً تک قلعه‌ای بود؛

۳.بخش رودبار الموت که ناحیه کوچکی بود با قلاع و دهات بسیار؛

٤.بخش جنوب جبل بهرا در شام که از لحاظ جغرافیایی شبیه رودبار بود.» در ناحیه شام و محتملاً در قهستان هم مناطق دیگری وجود داشت، اما این مناطق جزء قلمرو همیشگی دولت نزاری نبود. این درحالی بود که در بخش‌های چهارگانه یک‌نوع وحدت و پیوستگی ارضی وجود داشت. استراتژی یا هدف کلی اسماعیلیان در مبارزه عبارت بود از: برانداختن دولت‌های متحد ترکان سلجوقی و خلفای عباسی بغداد، اضمحلال نظام حاکم و اقطاع‌داری، احیای نظام تولید دسته‌جمعی جماعت قدیمی آزاد کشاورزی، دادن آزادی کار و کسب به پیشه‌وران و صنعتکاران و بازاریان و درنهایت برقراری حکومتی که برای مردم حتی الامکان مطلوب و مبتنی بر عدالت باشد. در دولت اسماعیلی سلطه سیاسی سلجوقی از میان رفته بود، ادارات سلجوقی رانده شده بودند و شکل سنتی حکومت، یعنی سلطنت ارثی، جایش را به حکومت حسن صباح و هم‌رزمان او داده بود که نماینده مردم، یعنی پیشه‌وران و فقرای شهری و دهقانان، بودند. اینها دستاوردهای بزرگ مردم به پاخاسته بود. حسن صباح، برای اداره دژهای گوناگون، دژبانانی از میان نزدیک‌ترین هم‌رزمانش تعیین می‌کرد. اما آنان را نباید اقطاع‌داران نوین تصور کرد که در برابر خدمت نظامی به حسن صباح، زمین‌هایی را در اختیار گرفته باشند. محدودیت املاک اسماعیلی خود مساله جداکردن زمین و دادن آن به افراد و بیرون رفتن این املاک از زیر قدرت مستقیم رئیس دولت اسماعیلی را منتفی می‌کند. در منابع، خبری درباره تقسیم اقطاع در دولت اسماعیلی و پیدایش اقطاع‌داران نوین وجود ندارد. کسب استقلال سیاسی، اسماعیلیان را از زیر سلطه دولت سلجوقی و اقطاع‌داران بیرون آورد، مالیاتها و باج‌ها و وظایفی که در دولت سلجوقی بر دوش مردم کشاورز بود، برافتاد. شکی نیست، حسن صباح که به گفته جوینی مدت سی‌وپنج‌سال از الموت بیرون نشد، چون شاهان سلجوقی در

پی شکار نبود. تقریباً در هر شهر یک هسته اسماعیلی وجود داشت. این هسته‌ها ظاهراً به محفل و مرکز تجمع دسته‌های مسلح تبدیل شده بود که مانند برخی از دیگر دسته‌های مسلحی که در میان صنعتگران تشکیل می‌یافت، در جنگ‌های گروه‌های متخاصم سلجوقی حتی به عنوان متحد وارد سپاه طرف‌های درگیر می‌شدند. این دسته‌های مسلح بودند که دژهای حساس و کلیدی را به‌عنوان ستادهای دفاعی مسخر می‌ساختند، یا گه گاه امیری که تمایل داشت از پشتیبانی آنان بهره‌مند شود، این دژها را به آنان واگذار می‌کرد. اما تاکتیک یا روش‌های مبارزاتی اسماعیلیان نزاری در راه رسیدن به استراتژی و هدف کلی به قرار زیر بود:

۱. تسخیر قلعه‌های امن و دست‌نیافتنی در نواحی حساس، به روشهای سیاسی و اعمال نفوذ سازمانی، یا نیرنگ و در صورت امکان جنگ، در غیر این صورت، ساختن قلعه در جاهای مناسب به منظور تبدیل آنها به مراکز دعوت و پایگاه سیاسی - نظامی، چنان‌که حسن صباح، بزرگ‌امید، حسین قاینی، ابن عطاش، ارجانی و دیگران کردند. ۲. تربیت داعی و فرستادن ایشان به شهرها و مراکز مهم اجتماعی برای تبلیغ و دعوت و جلب هرچه بیشتر مردم مستعد به سازمان. ماموران اسماعیلی در ایران و شام سعی می‌کردند فعالیت خود را در نواحی‌ای مستقر سازند که مردم آن سنت‌های قدیمی از بدعت‌های مذهبی داشتند. این‌گونه سنن به نحوی شگفت‌آور پابرجا هستند و در بعضی نقاط تا امروز باقی مانده‌اند. نیروی پشتیبان اسماعیلیان در نواحی روستایی و کوهستانی موثرتر به جنبش درمی‌آمدند و راهبری می‌شدند، اما این نیرو مختص این نواحی نبود. اسماعیلیان در شهرها نیز پیروانی داشتند که در موقع لزوم به مردان ماموری که از قلاع به شهرها گسیل می‌شدند، با احتیاط کمک می‌کردند. گاهی چون در اصفهان و دمشق این پشتیبانان شهری به حدی نیرومند بودند که علناً برای به دست آوردن قدرت تلاش می‌کردند، معمولاً چنین تصور شده است که پشتیبانان شهری اسماعیلیان از طبقات پایین اجتماع - صاحبان حرفه ها و پایین‌تر از آنها طبقات ناآرام و متحرک و متغیر- بوده‌اند. مبنای این تصور و فرض، اشارات اتفاقی به اسماعیلیانی از این طبقات، و فقدان کلی مدارک در مورد وجود طرفداران اسماعیلی در میان طبقات مرفه‌تر و بالای اجتماع، و حتی در میان آنانی می‌باشد که از نظام سلجوقیان و عباسیان دل‌خوشی نداشتند.

۳. افزایش و گسترش واحدهای هر سازمان در هر بخش و تحکیم اساس و مبانی نهان‌روشی و رازداری به‌شدتی که همه‌چیز بر نااهل و بیگانه پوشیده باشد.

٤. به کارهای حساس گماردن شخصیت‌های نهضت در میان اطرافیان سلطان و جلب رجال و بلندپایگان کشوری از راه دعوت یا به هر نحو دیگر، تا حفظ الغیب کنند و مراقب اوضاع و احوال و جریانات حکومت و دولت سلطانی باشند و اگر اقداماتی بر ضد اسماعیلیان و اهل دعوت در کار است، حتی‌المقدور خنثی‌کنند و در مواقع خطر گوش به زنگ باشند و اخبار لازم را به پیر اول یا شیخ‌الجبل محلی برسانند تا اهل قلعه‌های اسماعیلی غافلگیر نشوند و همچنین جلب سربازان و افسران تا دستگاه سپاهیان و قشون سلطانی را در مواقع لازم از عمل بازدارند.

۵. دامن‌زدن به آتش جنگ و اختلاف وزراء و سلاطین و نیز میان شاهزادگان سلجوقی از جمله آنکه هرگاه میان سلطان برکیارق و سلطان‌محمد یا دیگر شاهزادگان سلجوقی جنگ می‌افتاد، به تحریک یکی و حمایت دیگری دست می‌زدند.

٦. برانگیختن مردم تحت ظلم و ستم در هرجا به شورش و تولید ناامنی و غارت ثروتمندانی که عقیده داشتند از خوردن مال و بردن بهره کار مردم، ثروتمند و مالدار شده‌اند.

۷. گسترش کشاورزی و بهبود دامداری و رونق دادن به فعالیت‌های اقتصادی در بیرون شهرستان‌ها و مراکز زیر فرمان خود تا قلعه‌ها از لحاظ مادی و ذخیره مواد غذایی در مواقع جنگ و محاصره برای سالها تامین باشد.

۸. تحت فرمان داشتن جنگجویانی مجهز با انضباط نظامی تا همچون ارتشی، در مواقع لزوم، آماده دفاع از قلعه‌ها و دفع حملات لشکریان سلطان و دشمنان دیگر یا جنگ‌های رویاروی احتمالی باشند. اسماعیلیان از یک جهت نظیر و همانند قبلی ندارند، و آن استفاده از وحشت به صورت اصولی، و به‌طور ممتد و طبق نقشه به‌عنوان یک حربه سیاسی است. آن فرقه عراقی که قربانیان خود را خفه می‌کردند، سازمانی کوچک داشتند، و عملشان اتفاقی بود و بیشتر شبیه آدمکشان هندی - که احتمال می‌رود با آنها ارتباط داشته‌اند - بودند. قتل‌های سیاسی پیشین کار افراد یا گروههای کوچکی از توطئه‌گران بود، و هدف و

نتیجه محدودی داشت. در فنون آدم‌کشی و توطئه، اسماعیلیان پیشقدم فراوان داشتند. حتی در اصلاح و اعتلای آدم‌کشی به صورت یک فن، یک آیین، و یک فریضه مذهبی کسانی پیش‌گام و پیشتاز آنها بودند، اما آنها اولین کسانی هستند که به ایجاد وحشت دست زدند. یک شاعر اسماعیلی می‌گوید که «ای برادران چون زمان پیروزی فرا رسد و اقبال از دو جهان به یاری ما شتابد، آن‌گاه یک جنگاور پیاده کافی است که پادشاهی را با صدهزار سوار به وحشت افکند.»

9- حسن صبّاح می‌دانست که پیروانش نمی‌توانند با قوای مسلح دولت سلجوقی روبرو شوند و آنها را شکست دهند. دیگران قبل از وی نشان داده بودند که بدون نقشه به قهر متوسل‌شدن فایده‌ای به بار نمی‌آورد. بنابراین حسن راه تازه‌ای یافت که از آن راه قوای منظم و فداکار کوچکی می‌توانست بر سپاه بسیار گران‌تر دشمن بتازد و پیروزی یابد. یک نویسنده جدید می‌گوید: «سیاست وحشت به وسیله تشکیلات کاملاً محدودی به مرحله اجرا درمی‌آید و به وسیله برنامه مستمری از هدفهای وسیع و متنوع که ایجاد وحشت به‌خاطر آنها صورت می‌گیرد، القاء می‌شود.» این روشی بود که حسن صباح برای مبارزه برگزید و یحتمل خود اختراع کرد. مدیریت بنیه مالی با گرفتن عوارض و مالیات عادلانه مرتب از نواحی تحت فرمان خود و اخذ پیشکشی و باج‌های گران به تهدید و ارعاب از ثروتمندان و اشراف که به صورت امری عادی درآمده بود.

۱۰.ادامه انواع مبارزه و جنگ بی‌وقفه در دو جبهه یکی بر ضد دولت‌های متحد سلجوقی و خلفای عباسی بغداد و دیگر بر ضد طبقه ممتاز و اقطاع‌داران که همگی در غارت ملت با هم اتحاد و اتفاق داشتند.

۱۱.ترورها و کشتن رجال سیاسی دولتی و دینی که از مخالفان سرسخت دعوت اسماعیلی بودند، مثل وزراء، خلفا، حکام، قضات دشمن و غیره" افراد کشته شده به دست اسماعیلیان از دو گروه عمده بودند: نخست سلاطین، امرای لشکر و وزراء؛ دوم، قضات و دیگر بزرگان دینی. گروه سومی نیز که بینابین این دو گروه بود، گاهی مورد توجه اسماعیلیان قرار می‌گرفتند و آنان روسای شهرها بودند. به استثنای معدودی، قربانیان سنی بودند، زیرا اسماعیلیان، به اثنی‌عشریان یا دیگر شیعیان حمله نمی‌کردند، و نیز خنجرهایشان را علیه مسیحیان و یهودیان بومی به کار نمی‌بردند. حتی حملات آنها به صلیبیان در شام انگشت شمار است و به نظر می‌رسد که اغلب آنها بعد از سازش میان سنیان و صلاح‌الدین، و اتحاد جلال‌الدین حسن با خلیفه بغداد انجام شده است. دشمن اسماعیلیان دستگاه عباسی، لشکری، اداری و دینی اهل تسنن بود. قتل اهل تسنن برای ترسانیدن، تضعیف و سرانجام برافکندن این دستگاه بود. بعضی از این قتل‌ها اصولاً برای انتقام و تنبیه و تحذیر بود، مانند قتل فقهای اهل سنت که علیه اسماعیلیان سخنی گفته و یا اقدامی کرده بودند. قربانیان دیگر به دلایل آنی خاصی انتخاب می‌شدند، مانند فرماندهان سپاهیانی که به مراکز اسماعیلی حمله می‌کردند یا قتل ساکنان قلاعی که اسماعیلیان قصد تصرف آنها را داشتند. در مجموع، انگیزه‌های سیاسی و تبلیغی دست به دست هم می‌دادند و قتل عده‌ای از شخصیتهای بزرگ را باعث می‌شدند، مانند قتل نظام‌الملک؛ خلیفه راشد و مسترشد، خلفای عباسی؛ سوء قصد به جان صلاح‌الدین ایوبی، نخستین و بزرگ‌ترین ترور اسماعیلیان؛ و کشتن خواجه نظام‌الملک، وزیر مقتدر و مشهور ملکشاه سلجوقی، که گفتند: «او نجاری را کشت و ما او را به ازاء (خون) او کشتیم.» همچنین از دیگر ترورهای مهم می‌توان از کشته‌شدن‌مفتی اصفهان؛ رئیس بیهق؛ امیرسپهدار ارغش؛ امیر سپهدار برسق ملکشاهی؛ تاج‌الملک؛ معین‌الدین و کمال سمیرمی، وزیران سلجوقی؛ احمدیل، حاکم آذربایجان؛ عبدالله خطیب قاضی اصفهانی و فخرالملک، پسر خواجه‌نظام‌الملک، یادآورد. افزون بر اینها، نام ده‌ها تن دیگر با شرح چگونگی کشته‌شدن آنان در الکامل ابن اثیر و جامع‌التواریخ رشیدی نیز آمده است. در مورد نحوه عملکرد و ترورهای فدائیان گویند: «شاه ارمن و خلاط "ملک اشرف" قصد قلعه‌ای از قلاع ایشان کرد، دو روز در پای قلعه بنشست و حصار داد. روز سیم بامداد برخاست، پیش بالش خود کاردی دید در زمین نشانده و رقعه افتاده. در آن رقعه نظر کرد نوشته دید که امشب کارد به زمین فرو بردیم تا تو آگاه شوی که اگر یک شب دیگر مقام کنی کارد به سینه تو فروبریم تا یقین بدانی. ملک اشرف از آن مقام کوچ کرد و با ایشان صداقت آغاز نهاد. فی‌الجمله کار ایشان هر روز قوت می‌گرفت.» ابن‌اثیر گوید: «در اول ماه محرم سال ۵۱۰ هجری یکی از افراد اسماعیلیان به "احمدیل" حاکم آذربایجان، حمله کرد و زخمی با کارد به او زد. اما احمدیل او را از پای درآورد. بی‌درنگ یک فدایی اسماعیلی دیگر به سوی احمدیل حمله برد که نگهبانان او را نیز بکشتند. با این وضع سومین نفر از فداییان پیش دوید و چنان کاردی به احمدیل زد که در دم کشته شد و حاضران از دلیری این سومین نفر به سختی دچار

شگفتی شدند. چون با اینکه دیده بود لحظاتی قبل چطور دو دوست او پیش چشمش کشته شدند، باز در انجام وظیفه سستی به خود راه نداده بود.» .ابن‌اثیر بازگوید: «در سال۵۱۵ هجری یک فدایی با کارد به کمال سمیرمی، وزیر سلطان محمود سلجوقی، حمله برد و ضرباتی زد، ولی موثر واقع نشد. ضارب به سوی دجله گریخت. غلامان وزیر او را دنبال کردند. در این وقت که دور و بر وزیر خالی مانده بود، فدایی دیگری موقع را غنیمت شمرد و با کارد ضربه‌ای به پهلوی او زد، سپس از استرش به زیر کشید و بر زمین انداخت و چند زخم دیگر بر او زد. محافظان وزیر که به دنبال ضارب اولی رفته بودند، چون برگشتند، دو نفر فدایی دیگر به آنان حمله‌ور شدند و آنان ترسیدند و فرار کردند. هنگامی دوباره بازگشتند که دیدند وزیر را مثل گوسفند سربریده‌اند.» هاجسن می‌نویسد: «به‌هرحال از جان‌گذشتگی دلیرانه مردانی که با چنان عده‌ای قلیل خود را وقف چنین کارهای بزرگ می‌کردند؛ به منزله خودکشی بود، زیرا کسانی که مورد حمله آنان قرار می‌گرفتند، معمولاً مسلح بودند و پیرامونشان را نیز گماشتگان مسلح گرفته بودند. درواقع چنین تهوری نشانه شدت اعتقادات آنان به فرقه خود است، و این چنین چیزی، به‌ندرت دیده شده است. شکی نیست که فداییان را تاحدی، با تحریکات شخصی و اجتماعی آماده می‌ساختند.» در کار اسماعیلیان هم نقشه‌کشی‌های دقیق و محتاطانه وجود داشت، و هم شور و غیرت آمیخته به تعصب. در کار آنان چند اصل مشخص است: فتح قلاع که آنها را با پایگاه‌های امنی مجهز می‌ساخت. بعضی از این قلعه‌ها قبلاً کنام روسای راهزنان بود؛ قانون رازداری و اخفاء به ایمنی و همبستگی آنان کمک می‌کرد؛ کار فدائیان را اقدامات سیاسی و دینی پشتیبانی می‌نمود؛ داعیان اسماعیلی در میان مردم شهری و روستایی طرفدارانی به دست می‌آوردند؛ رسولان اسماعیلی با کسانی که مقامات عالی داشتند و ترس یا جاه‌طلبی آنها ممکن بود آن را در زمره متحدان موقتی نهضت اسماعیلی درآورد، ملاقات می‌کردند. عده‌ای از نویسندگان معتقدند بعضی از موارد ترور و آدم‌کشی اسماعیلیان که دلیل آنها روشن است، معمولاً موارد تدافعی و تلافی است. چون اسماعیلیان به مردم عادی کاری نداشتند، بلکه طرف حساب آنها امرای لشکر یا وزراء یا خلفا و یا پادشاهان و بزرگان بوده اند. اینها معتقدند روش‌ترور در آن روزگار در وضعیتی که هیأت‌های حاکمه به ارتش و دولت مسلح وابسته بودند، برای نهضتی که با همه اعضای فداکار خود قادر نبود اکثر مردم را به خود جلب کنند، می‌توانست امری حیاتی و مطلوب بلکه معقول هم باشد. به‌همین‌دلیل هم ترور یکی از روش‌های مبارزاتی یا تاکتیک‌های اسماعیلیان بود که از آن به مثابه برنده‌ترین و کاری‌ترین سلاح‌ها بهره می‌گرفتند. این سلاح نیز بسیار موثر واقع شد تا جایی که قدرت سیاسی و شخصیت حقوقی اسماعیلیان را تثبیت کرد. آدم‌کشی‌های نزاری بی‌درنگ با عمل متقابل و تلافی‌جویانه قتل عام اسماعیلیان پاسخ داده می‌شد. قتل یک امیر سلجوقی یا یک قاضی سنی، که اقداماتی علیه اسماعیلیان کرده بودند، اغلب اهالی یک شهر را برمی‌انگیخت تا همه کسانی را که مظنون بودند یا دشمنان خصوصی آنها را به اسماعیلی‌بودن متهم می‌کردند، گردآورند و آنها را به قتل برسانند. در حوالی سال ۱۰۹۳م/٤٨٦هـ.ق. مردم اصفهان ظاهراً با شنیدن خبری حاکی از آنکه یک زن و شوهر اسماعیلی عابران را به درون خانه خود می‌کشاندند و تا سرحد مرگ شکنجه می‌کردند، برانگیخته شدند و همه کسانی را که ظن می‌رفت اسماعیلی باشند، جمع کردند و به آتشی افکندند که در وسط شهر افروخته شده بود. به‌رغم همه سرکوبی‌ها و قتل‌عام‌ها، وضع کلی نزاریان ایران در دوره پرتلاطم حکمرانی برکیارق، مخصوصاً پس از سال۱۰۹٦م/٤٨٩هـ.ق. رو به ترقی داشت. نزاریان نه‌تنها قلعه‌هایی در رودبار، قومس، قهستان، و نیز در دیگر مناطق صعب‌العبور کوهستانی به دست آوردند و موقعیت خود را محکم‌تر ساختند، بلکه دعوت نزاری را در شهرهای متعددی بسط دادند و مداخله مستقیم در امور دولت سلجوقی را آغاز نمودند. در واقع صد و هفتادسال موجودیت برای نهضت اسماعیلیان نزاری دورانی بود بس طولانی که توانستند طی آن فقط با نیروی ادامه مبارزات همه‌جانبه خود، در زیر آن همه سرکوبی و شکنجه، به‌طوری شگفت پایداری کنند و دوام بیاورند. البته نویسندگانی مانند غزالی، بغدادی و ابن جوزی از خود پرسیده‌اند که چرا جنبش اسماعیلیان با چنان شتابی گسترش یافته است. آنان دلیل‌هایی در پاسخ خود آورده‌اند که از لحاظ قدرت اقناع متفاوت است و خلاصه وجهه نظر اهل سنت این است که اسماعیلیان نمایندگان دین‌هایی بودند که مغلوب اسلام شده بود و اینان با توسل به اسلام می‌خواستند اسلام را از میان بردارند یا دین‌های کهن یا الحاد را جانشین آن نمایند. روشنگر این امر کوششی است که از خود نشان می‌دادند تا بنیان‌گذاران کیش اسماعیلی را از زرتشتیان، مانویان، دیصانیان و... قلمداد کنند. این نظر مخالفان این نهضت است، اما مسائلی که سبب گردید ناراضیان از

اوضاع حاکم برای رسیدن به اهداف در صفوف اسماعیلیان قرار گیرند، متعدد است. این افراد ناراضی را می‌توان به شرح زیر معرفی کرد:

۱.دشمنان سرسخت خلافت عباسیان

۲.عدالت‌خواهان اجتماعی

۳.محرومین و تهی‌دستان کشوری

٤.دهقانان و پیشه‌وران، یا به طورکلی مالیات‌دهندگان جامعه

۵.استقلال‌طلبان و وطن‌خواهان و ناراضیان از تسلط بیگانگان در ایران

اسماعیلیان نزاری در مقابل فشارها و سخت‌گیری‌های دولت سلجوقی و خلافت عباسی دولتی تشکیل ندادند و فقط در قلعه‌ها ساکن شدند و در نقاط سوق‌الجیشی کشور و در قلل کوه‌های صعب‌العبور برای خود پناه‌هایی ساختند و عاقبت نیز به فرمان هلاکوخان مغول با دست خود آنها را ویران نمودند، ولی دسته‌ای از همین اسماعیلیان بودند که دولت فاطمی مصر را بنیان نهادند. سیاست دولت فاطمیان مصر درخصوص اوضاع سیاسی و اجتماعی ایران بی‌تاثیر نبود. از سوی دیگر خود نزاریان به رهبری حسن صباح در ایران در حقیقت دولت در دولت بودند به‌طوری که سلجوقیان با آن‌همه قدرت نتوانستند آنها را نابود سازند. قلعه الموت که حسن صباح آن را من‌حیث موقعیت و ستاد فرماندهی و پایگاه مرکزی خود برگزید، بر صخره‌های بلند در کوهستانات قرار داشت که دست یافتن به آن برای هرکس دشوار به نظر می‌رسید. به بنیاد فرمایش زکریای قزوینی، در اثر خویش " آثارالبلاد و اخبارالعباد"، دژ الموت در ناحیه پر درختی بود و اهل دیلم که به جنگجویی و دلاوری معروف بودند، در آن جا زیست می‌نمودند. از خلا منابع تاریخی بر می‌آید که دژ الموت در سده دوم هجری قمری بنا شده و در زمان حسن صباح قلعه مستحکم و آباد بوده است. قلعه الموت پس از علویان مازندران که بنا کننده آن بودند به تصرف مرد آویج و آل زیار و پس از آن آل بویه در آمد و بعد آن آل بویه سلجوقیان آن را تصرف نمودند. در زمان رسیدن حسن صباح به قلعه یاد شده در اختیار علوی مهدی بود که از طرف سلطان ملک شاه سلجوقی سمت امارت قلعه را داشت. حسین قائنی از داعیان زیرک حسن صباح، مأمورنفوذ به قلعه الموت شد. وی با علوی مهدی رئیس سربازان طرح دوستی ریخت و منطقه را به مذهب اسماعیلیه دعوت کرد. حسن صباح پس از تصرف قلعه الموت قبل از انجام هرکاری استحکامات قلعه را تعمیر و بازسازی کرد و به تدارک امکانات زندگی در آنجا پرداخت. او برای حل مشکل آب که موضوع حیاتی در برابر محاصره کننده‌ها بود، دستور داد تا از کوه مجاور جوی آبی بکشند و آب را به الموت بیاورند. همچنین به فرمان او آب تنبارهای بزرگ که آثار آن هنوز هم باقی مانده است در دل سنگ کندند و آب را ذخیره کردند. کندن چاه آبی در دل صخره نیز آغاز شد. پس از استحکام دژ الموت اسلحه و آذوقه فراوان را به قلعه انتقال دادند. یک کمی هم در مورد خاندان آل بویه، بویان، یا بویگان(۹۳۲-۱۰۵۵م./٤٤٧-۳۲۰هـ.ق.) از دودمان‌های دیلمان از زیدیه ایرانی بعد از گسترش اسلام است که در بخش مرکزی و غربی و جنوبی ایران و عراق فرمانروایی می‌کردند. و از دیلم در لاهیجان، گیلان برخاسته بودند. بوییان دودمانی از دیلمیان بودند و به زبان ایرانی، فارسی - دری سخن می‌گفتند و سرزمین شان دیلمستان بود. در باختر و مرکز ایران دو دودمن از دیلمیان به نام آل زیار و آل بویه که هر دو از سرزمین‌های شمالی برخاسته اند، نقاط مرکزی و باختری ایران و فارس را از دست خلفا آزاد کردند. دیلیمان نام قوم و دیلمی نام گویشی در منطقه کوهستانی گیلان بود به نام دیلیمستان. دیلمیان سخت نیرو گرفتند و مدت ۱۲۷ سال حکومت راندند و چون خلفا در برابر آن‌ها چاره‌ای جز تسلیم ندیدند حکومت بغداد را به آنها واگذاشتند و خود به عنوان خلیفگی و احترامات ظاهری بسنده کردند. این سلسله در سال ٤٤٧ هـ.ق. بدست سلجوقیان و به خاطر اختلاف همیشگی که با آل زیار و دیگر امیران محلی ایرانی داشتند، از میان رفتند. در سال‌های ناتوانی و انحطاط بغداد که فرماندهان تُرک، کُرد، گیل، دیلم خلیفه را هم در تختگاه وی دست نشانده قدرت و غلبه خویش ساخته بودند، بآنکه در ایران اندیشه ایجاد یک قدرت پایدار همراه با زنده ساختن حکومت مانند حکومت ساسانیان در خاطر بسیاری از داعیه‌داران این دوره، از گیل، دیلم و طبری شکفته بود. آل بویه با اینکه احتمالن در آغاز شیعه زیدی بودند، هنگامی که به حکومت رسیدند به شیعه دوازده‌امامی گرایش یافتند. آل بویه چون از نسل پیامبر مسلمانان نبودند طبق آموزه‌های مذهب زیدی باید امام زیدی از نسل پیامبر را برای اطاعت کامل از او

به امامت می‌رساندند. بنا بر این احتمالن به همین دلیل آنان بعد از رسیدن به حکومت به شیعه دوازده‌امامی مایل شدند. زیرا ایده یک امام غائب از نظر سیاسی برای بوییان به هر ترتیب آن بطور مستمری مذهب شیعه را تبلیغ نموده و مراسمی مانند محرّم و عید غدیر را پاس می‌داشتند. به این حال آل بویه معمولن سیاست مدارا و پذیرا بودن را با سایر مذاهب مانند اهل سنت و جماعت را در پیش داشتند. مثلن آنها بزرگترین تکریم‌ها را برای عبدالله ابن حنیف شیخ کبیر، عالم بزرگ اهل سنت و جماعت پای‌تخت شیراز بجا می‌آوردند. یا خانقاه برای اهل تصوف را می‌ساختند. با این حال آنقدر از لحاظ سیاسی قدرتمند بودند که در تصمیم‌گیری‌های خلفای عباسی دخالت می‌کردند. در شیرازه زمان آل بویه، بر خلاف سنت رایج آن زمان غیر مسلمانان، مانند زردشتی‌ها، مجبور نبودند که علامت مشخص‌کننده به تن داشته باشند و یا در محله‌های خاصی زندگی کنند. در زمان آل بویه بازار شهر شیراز در هنگام جنش مهرگان و نوروز نورانی می‌شد و هنگامی که در سال ۳٦۹ هـ.ق. مصادف با ۹۸۰م. مسلمانان شیراز علیه زردشتیان به اغتشاش پرداختند. اسماعیلیان مناطق ناهمگون نقاط مرکزی افغانستان که در اکثر آستان‌های افغانستان حیات بسر می‌برند، نیز دارای فراز و فرود تاریخی هستند. اسماعیلیانی که در مناطق مرکزی زیست دارند، اکثرن در نواحی شیبر، شنبل، عراق، دره شکاری، و غیره حیات بسر می‌برند. کاظم یزدانی در زمینه اظهار نظر نموده می‌گوید که: در مناطقی چون دره شکاری و بامیان، تا اکنون آثار و ابدات تاریخی موجود هستند، به ویژه قلعه‌ها و مخروبه‌های که به جا مانده‌اند، به نظر می‌رسد که از آن اسماعیلیان به جا مانده باشند، زیرا خیلی‌ها شباهت به قلعه‌های وابسته به الموت را دارند. در ولایت وردک و به ویژه میدان‌شهر، نیز اسماعیلیان حضور دارند، بخصوص در مناطق، سیاه سنگ، کالو، وبهسود. گفته می‌شود که اسماعیلیان بهسود، مانند جمعیت اثناعشری دوازده امامی، مراسم محرم و عزاداری شان را همسان بر پا می‌دارند و عملکرد بر مسایل تشریفات مذهبی و عقیدتی شان تفاوت چندانی، دیده نمی‌شود. تیمور خان از برنس این چنین نقل و قول می‌کند: "به شهادت برنس در سال ۳۰ سده ۱۹م.، یک تن از رهبران علی‌اللهی که در ایران و ترکیه پیروان زیادی داشت، کوشش کرد تبلیغاتی را در منطقه بهسود به نفع خود راه اندازی کند، که این نوع فعالیت باعث درگیری و یک نزاع مذهبی گردید، و با نابودی کامل فرقه علی‌اللهی ، پایان یافت."(کتاب مسافرت به بخارا، قسمت‌های ۱ و ۲، مسکو، ۱۸۹٤م، صفحات ۲٦٤- ۲٦۳). روحانیون شیعه مذهب و همچنان رهبران طوایف هزاره دایمن می‌کوشیدند تا هیچ فرقه مذهبی دیگری در مناطق شان نفوذ ننماید. بعد از ولایت بدخشان، پروان ولایتی است که بیشترین رقم اسماعیلیان در آن زیست می‌کنند. حتی بیشترین رقم اسماعیلیانی که در آستان کابل حیات بسر می‌برند، از ولایت پروان به کابل نقل مکان نموده‌اند. بیشترین مناطق اسماعیلیه‌نشین در پروان: دره شیخ‌علی و سرخ‌پارسا است که بیشترینه رقم آن را اسماعیلیان هزاره‌تبار تشکیل می‌دهد. دسته‌های اسماعیلیان علی‌جم، کرم‌علی، نیک‌پی، برمک و غیره، در اثر تنش‌های طوایف شیخ‌علی و سرخ‌پارسا، با حکومت عبدالرحمن خان در مخالفت قرار گرفته و بسا از این خانواده‌ها به مناطق غربی، شمال و شمال‌شرق افغانستان، تبعید و پراکنده شده‌اند. در ولایت بغلان، اسماعیلیان در مناطق زیر سکونت دارند: دوشی، دهنه غوری، تاله و برفک، درهٔ کیان، کیله‌گی، لرخاب، دره کیان، دره اسکار، الی گلدره و تلخیان... از مناطق مهم اسماعیلیه نشی است که برخی ها تصور می‌کنند که اسماعیلی‌ها عمدتن دراین مناطق حضور دارد. به تاریخ سیزدهم ماه مارس ۱۹۷۸م.، وزیر امیر علی که من‌حیث نماینده و وزیر امام در امور جماعت در آستان کراچی ایفای وظیفه می‌نمود، پیامی را از طریق غلام قادرخان هونزایی که به حیث بازرگان در شهر کابل فعالیت‌ها داشت، به هیأت نمایندگی جماعت به شهر کابل فرستاد واظهار شده بود که امام، اکنون در کشور بنگله‌دیش بسر می‌برد و امکان دارد به آستان پشاور تشریف فرما شوند. از این سبب برخی از افراد، از قبیل عبدالصمد، به نمایندگی از سید شاه ناصر، برادر بزرگ سید منصور نادری، نماینده جداگانه سید منصور نادری که نامش ذکر نه شده است، رمضان عاشوری و صاحب داد مهری به نمایندگی از دسته دیگری وابسته به جماعت‌خانه جدید، به شهر پشاور رسیدند. اشخاص یادشده با وزیر امیرعلی داخل مذاکره شدند و در این اثنا آقای صدرالدین غلام علی که من‌حیث کارمند اداره نمایندگی امام در آستان کراچی ایفای وظیفه می‌نمود، نیز بخاطر ثبت و راجستر فرآیند ملاقات حضور داشت. مزید بر آن، رئیس قنسل محلی پشاور، مکی قدرت‌الله بیک، و غلام قادرهونزایی، نیز حضور داشتند. در این نشست، وزیر امیرعلی در قدم نخست از سید منصور نادری پرسید که سببدیر فرستان لست کاندیدان به مقام مکی‌ها و کامریاهای جماعت‌های افغانستان که باید در

مدت دوازده روز به وزارت امام ارسال می‌شدند، سبب چه بود، ایشان پاسخ مثبتی را ارایه نکردند. و بعدتر اظهار نمودند که نمی‌تواند در غیاب مردم خود، نام کسی را در زمینه به نگارش گیرد. قرار اظهار برخی‌ها، با وصف مساعی همه جانبه وزیر امیرعلی در زمینه، هیچ مطلب درستی را بدست آورده نتوانست. بعد وزیر امیر برایش گفت، اسم خود تان را فرداول بنویسید و بعد نام‌های دیگران را، و یا اینکه وزیر امیرعلی باید به قلم خودش این نام‌ها را بنویسد و حضور امام تقدیم کند تا باشد جوابی دریافت نمایند. سید منصور قلم و کاغذ را مطالبه نمود. وزیر امیرعلی برایش می‌گوید که لطفن می‌توانید به بیرون از مکان نشست بروید و بعد نام‌ها را بنویسید، و لی مادامی که سید منصور بار دوم داخل اطاق می‌شود، بدون یاداشت، به وزیر می‌گوید، از آن جایی که جماعت‌خانه در شیرازه رسمی دولت افغانستان ثبت و راجستر نه شده‌اند، وی از نوشتن نماینده‌های خود صرف نظر نموده و ابا می‌ورزد. وزیر امیرعلی از هیأت خواست تا نامه مشترکی را به مقام وزارت بنویسند تا به حضور امام رسانیده شود و بعد روی مسایل معین تصمیم اتخاذ گردد. افراد یادشده رهسپار کابل شدند و غلام قادر خان نیز به تعقیب شان رهسپار کابل شدند تا از یک طرف در ثبت و راجستر جماعت‌خانه با آنها همکاری نمایند و هم از همه جماعت‌خانه تصویربرداری صورت گیرد و تعداد اشتراک کننده‌های هر جماعت‌خانه را نیر باید نوشت تا دیده شود که کدام یکی از آنها دارای شرایط بهتر کاری و فعالیت برای ادای طاعت و عبادت هستند. بر اساس هدایت یادشده، غلام قادر خان به شهر کابل رسیدند و هر آن و ظیفه‌ای که به موصوف تفویض شده بود اجرا کردند، و بعد از آن الی اخیر سال ۱۹۷۸م.، هیچ‌گونه نشستی دیگر صورت نگرفت. بعد از میان رفتن داوؤد خان و تغییر نظام و سیستم سیاسی، برخی مطالب دیگری به میان آمدند و دشواری‌ها در میان دسته‌ها بیشتر ژرف‌تر شد. مادامی سیدها در داخل افغانستان جا بجا شدند، صفوی‌ها بر سرزمین ایران به طور کامل حاکم شدند و شیعیسم را من‌حیث مذهب رسمی اعلان نمودند. نظام یادشده تا حدی زیاد بر ضد اهل تسنن و مردمان صوفی‌مشرب فشار آوردند و آنها مجبور به فرار و بیشترینه شان داخل خاک افغانستان شدند. در این وقت تعداد زیادی از اهل هنود من‌حیث اسماعیلیان در داخل شهر کابل به گونه تقیه و پنهانی زندگی می‌نمودند. در آنوقت مکی این دسته به نام فخر، نخستین فردی بود که مطابق هدایت امام به تعمیل و تطبیق هدایت به کار آغاز نمود. چون در آنوقت در افغانستان دشوار بود تا مطابق سنت‌های اسماعیلی به مراسم تشریفات مذهبی شان ادامه دهند، زیرا در آن جا مراکزی وجود نداشتند که از آنها حمایت نمایند از این سبب اکثر شان به سنت‌های قبلی شان، هندوئیسم رجوع نموده و تعداد خیلی‌ها کمی به اسماعیلیسم وفادار باقی ماندند و همواره ده یک و مال واجبات شان را نیز به جماعت کابل تسلیم می‌کردند.

در دوره‌های اخیر، به ویژه اعتبار از سال ۱۹۰۶م.، قیادت و رهبری اکثریت اسماعیلیان مناطق مرکزی افغانستان، بدست سادات و به ویژه خانوده نادری بوده است و امروز نیز سید منصور نادری بعد از پدرش و به نسبت غیابت برادر بزرگش سید شاه ناصر "نادری"، رهبری اسماعیلیان مناطق مرکزی، به ویژه هزاره‌ها را به عهده دارد. اما بعد از به وجود آمدن نهادها و مؤسسات امامت در افغانستان، نقش موصوف کم‌رنگ گردیده است. یکی از دلایل شهرت اسماعیلیان مناطق مرکزی افغانستان این بوده است که ایشان به رهبری خانواده نادری و سایر دسته‌های جدا شده که بعدتر روی آن مکث خواهیم نمود، دستگاه سیاسی نظامی داشته‌اند. البته ایشان در دوران ظهور تنظیم‌های جهادی در پاکستان و ایران روابط نزدیک شان را هم با دولت کابل، با شوروی در افغانستان و هم با دسته‌های جهادی حفظ نمودند، و پس از تصرف کابل توسط تنظیم‌ها؛ اسماعیلیان مناطق مرکزی و سید منصور نادری ائتلاف شمال پیوستند و صاحب قدرت و قوای نظامی شدند و با مشارکت جنبش شمال به رهبری عبد الرشید دوستم و حزب وحدت اسلامی، ائتلاف تشکیل دادند. درّهٔ کیان از مناطق مهم اسماعیلی‌نشین است که برخی تصور می‌کنند اسماعیلی‌ها عمدتاً در این منطقه حضور دارند. به همین جهت، گاهی در محاورات به اسماعیلی‌های افغانستان «کیانی‌ها» گفته می‌شود. دلیل آن هم این است که در دوره‌های اخیر، رهبری اسماعیلیان افغانستان به دست سادات خانواده کیانی بوده است ولی واقعیت اینست که کیان و یا کیانی یک خانواده کوچک است. هزاره‌ها و یا نکپی‌ها از وقتی که ستاره قدرت سیاسی شان افول می‌کند همواره مورد تاراج سیستماتیک اقتصادی از طرف عناصر حرفه‌ای سیاسی، اقتصادی، مذهبی نیز قرارگرفته است. علی‌رغم آنکه توان پرداخت هیچ یک از وجوهات مشروعه ومعروفه را نداشته‌اند از طرف داعیان ومتولیان مذهب وسیادت، اما مجبور بودند همه آنها را بپردازند ورنه ازدم تیغ کفر و ارتداد و بی‌حرمتی به سید، فقیه، ائمه و حاکم، جان

سالم بدر برده نمی‌توانستند. همین شرایط زمینه و فرصتی شد برای آنهائیکه به نام سید حرفه مذهب‌داری را خوب یاد گرفته بودند تا امورات مذهبی وبه تبع آن اقتدار سیاسی و فرصتهای اقتصادی این جامعه را بصورت کل درانحصار خود درآورند و بالای این مردم بیچاره حکومت شاهی نمودند. این متولیان مذهب اضافه بر قوانین مانورمذهبی بدعتهای نیز در این قوانین بنام مذهب داشتند. از آن جمله رابطه پیر.مریدی است که ابتدا جنبه اختیاری داشته وبعدها اجباری شده بود. هرهزاره یا نیکپی باید از میان افرادی موسوم به سیدها یکی را بعنوان پیر انتخاب نمایند و دستورات وی را در زندگی شخصی خود اجرا می‌نمودند و درعوض سالانه سهمی از اموال خود را جبراً به پیر خود اهدا می‌کردند طوریکه مناطق هزاره‌ها بین سیدها تقسیم شده بود و هر سید تعدادی مرید هزاره داشت که هرسال برای جمع آوری سهمیه خود از میان مریدان یک، تا دو چوپان استخدام می‌کردند که رمه حاصل از جمع‌آوری گوسفندان مریدان را برایش نگهداری کند بدون در نظر داشت حقوق انسانی شان. این در حالی بود که همان مریدان، خود به نان شب شان محتاج بودند وچه بسا بجای نان علف می‌خوردند اما سیستم تاراج بنام رابطه پیر . مریدی چنان هزاره‌ها را مسحور و افسون‌زده کرده بود که هزاره‌ها ادای آنرا مقدم بر خود ومال خویش می‌دانستند. وقتی این متولیان چیره‌دست مذهب، از خارج به درون جامعه هزاره نفوذ می‌کنند دیگرتعصب، کینه و برتری‌طلبی نژادی نیز انگیزه تاراج این جامعه را در آنها تقویت می‌کند که دیگر هیچ رحم ومروتی نمی‌ماند و به فجایع انسانی وتاریخی هزاره ختم شده و ریشه‌های حیات این جامعه را از درون می‌خشکاند و هیچ ترحم به حال این مردم بیچاره نداشتند و ندارند و در شرایط فعلی هم تلاش‌های به خرج می‌دهند که بالای مردم به همین منوال حکمفرمایی نماید. امروز مردم دنیا به این عقیده رسیده است که دیگرهیچ تفاوت بین انسان وجود ندارد به جز از علم و معرفت. انسان پس این کین ورزان باز هم میخواهد تمام میثاق‌های ملی و بین-المللی را نادیده بگیرند. رابطه پیر- مریدی یک نوع کاست اجتماعی رانیز در جامعه هزاره بوجود آورده بود. هزاره‌ها حق نداشتند در حیطه اختیارت مریدان وارد شود ویا از نژاد آنها دختر بگیرند. در ولایت زابل، طوایف پاینده محمد (داد خان، صحبت خان و محمد خان) که از طوایف دایچوپان می‌باشند، اسماعیلی هستند. غیر از ولایت‌های نامبرده، در ولایت‌های قندهار، فاریاب، جوزجان، بلخ و... نیز احتمالاً گروه‌هایی از اسماعیلیان حضور دارند که اطلاع تفصیلی از آن‌ها در دست نیست. مذهب اسماعیلی به ویژه در ولایت قندهار ریشه دیرینه دارد. آقا محمدخان با حمایت اسماعیلیان، سپاهی تشکیل داد و آهنگ فتح هرات را داشت. در زمان عبدالرحمن خان جابر نیز تعدادی از خانواده‌های اسماعیلی شیخ‌علی و سرخ‌پارسا از ولایت پروان به قندهار، گرشک و... تبعید شدند. لازم است یادآوری شود که از نظر تمایزات نژادی، اسماعیلیان بدخشان تاجیک، نورستانی‌ها یونانی‌تبار و سایر اسماعیلیان افغانستان عمدتاً از نژاد هزاره و بخشی هم از سادات هستند. اسماعیلیان قندهار نیز احتمالاً از سه نژاد هزاره، بلوچ و پشتون‌اند. یکی دیگر از مناطقی که بیشترین رقم جماعت اسماعیلیه در آن حیات بسر می برند، مناطق مرکزی و یا هم هزاره‌جات می باشد که در فراز و فرود تاریخ دارای نام‌ها و نشانه‌های متعددی بوده است که امروز نیز در میان باشندگان نه تنها افغانستان بلکه بیرونی‌ها نیز از شهرت بسزایی برخورد ار است. هزاره‌جات سرزمین محل زندگی هزاره‌هاست که در ارتفاعات مرکزی افغانستان، و در میان کوهِ بابا و حد نهایی غربی رشته کوه هندوکش قرار دارد. مرزهای آن، به طور تقریب، از حوضه بامیان به شمال، از سرچشمه رودخانه هلمند به جنوب، از فیروزکوه به غرب، و از گذرگاه سالنگ به شرق محصور می‌شود. در طول تاریخ مرزهای آن همواره در حال تغییر بوده و به طور تقریبی تعیین شده است. بر اساس تقسیمات کشوری کنونی افغانستان، هزارجات از ولایات مرکزی بامیان و دایکندی و بیشتر مناطق ولایات وردک، غزنی، اروزگان، سر پل، سمنگان، غور و پروان تشکیل شده است. این منطقه همچنین با نام‌های Paropamizan یاParopamise (پامیر) شناخته شده‌است. اغلب ساکنان این منطقه از قوم فارسی‌زبان و شیعه‌مذهب هزاره هستند. اطلاعات کمی در مورد این منطقه به ثبت رسیده و این به دلیل ناشناخته ماندن این منطقه‌است. این منطقه در زمان‌های تفاوت زیر سلطه امپراطوری‌های متفاوت نظیر ایرانیان، یونانیان، هندیان، مغولان، تیموریان و ... بوده‌است. باستان‌شناسان مدارکی از امپراطوری یونانِ باختر (Bactria) و بوداییان در این منطقه کشف کرده‌اند. مایکل ویتزل (Michael Witzel) باستان‌شناس آلمانی معتقد است که هزاره‌جات همان ایران ویج در اوستا است. براساس یافته‌های اخیر پروفسور بیوار مناطق جاغوری و ارزگان که از مناطق جنوب هزاره‌جات می‌باشند، بخشی از پادشاهی زابلستان و بعد از آن قلب امپراتوری کوشانیان بوده. در دوره پیش از اسلام،

هزاره‌جات منطقه بودایی بود. ویرانه‌های پایتخت باستانی پادشاهی بابر شاه هنوز هم در برج چل در یکاولنگ، بامیانپیدا می شود. بعد از امپراتوری کوشانی، یفتلی‌ها، ساسانیان بر این منطقه حکمرانی کردند. حاکمان بعدی این منطقه غوریان، پارسیان، غزنویان و مغولان بودند. آنها توسط چنگیز خان در ۱۲۲۰ نابود شدند. گفته شده که پسر چنگیز در بامیان کشته شد. چنگیز خان از خشم دستور نابودی تمام شهر (انسان و غیر انسان) را صادر کرد و تم پس از آن منطقه باقی مانده، مستعمره ایلخانان و دیگران شد. یکی از اعتقادات بر این است که هزاره‌جات به وسیله ارتش نگودار (Negudar) (بعدها مسلمان شد و نام احمد خان را برای خود انتخاب کرد که برای کمک به فتح بغداد از مغولستان اعزام شده بود به این منطقه آورده شده‌اند. این ارتش متشکل از ۱,۰۰۰ مرد و خانواده‌های آنان بود. آنها در تواریخ صفوی و در بابرنامه‌ی امپراتور بابر نقل شده‌اند. هنگامی که ارتش به افغانستان رسید، دیگر به نیروی کمکی نیاز نبود، زیرا بغداد به وسیله ارتش منگو خان (Möngke Khan) سقوط کرده بود. ارتش در پادگان‌های بلخ و غزنی مستقر شد.هزاره‌جاتhaza:rajat، سرزمین‌های هزاره نشین، سکونت‌گاه هزاره‌ها؛به مناطق مرکزی و تا قسمتی از جنوب و غرب افغانستان که از قسمت‌هایی از بلخ، هرات،تا هلمند، لشکرگاه، قندهار، غزنین، پکتیا، کابل تا شمال این کشور سمنگان را در برمی‌گیرد که نام‌هایی همچون غرجستان هم بر آن نهاده‌اند. در حال حاضر به خاطر هجوماقوام پشتو در این نواحی اقلیت هزاره که ساکنان اصلی این مناطق بوده‌اند در طولسالیان دراز به ویژه بعد از دوران حکومت و تباهی حکمرانان درانی و سپس غلزایی همچونعبدالرحمن از قوم پشتو این قوم مجبور به ترک زمین‌ها و خاک حاصل‌خیز زادگاه خویش شده اند و بسیاری به مناطق کوهستانی و صعب‌العبور مرکز همچون بامیان، بهسود و غزنیپناه برده اند. (فرهنگ دهخدا).مراسم تشریفات مذهبی اسماعیلیان مناطق مرکزی افغانستان:قابل یاد آوری است که اسماعیلیان مناطق مرکزی افغانستان، از سنت ناصرخسرو پیروی نکرده و تا حدی اکثر مسایل شان بر مبنای سنت سیدنا حسن صباح، و هم برخی مسایل آنها مربوط به مراسم تشریفات مذهبی، از همسایه‌های شان که با آنها در دادو-ستد و زیست اجتماعی قرار داشتند، اقتباس نموده‌اند. یکی از موضوعاتی که در میان شان زیاد مروج است، این است که شب‌های جمعه در جماعت‌خانه‌های شان به ویژه در شهر کابل و جاهایی که دارای جماعت نیستند، در خانه‌ها و منازل شخصی افراد و اشخاص گردهم می‌آیند دعا (نماز)،شان را ادا نموده و بعد به خوانش کتب مذهبی مبادرت می‌ورزند. در اکثر مواقع خوانش "پیر پندیات جوانمردی"، وجه دین"، و سایر آثار شخصیت‌های معروف، عرفا و دانشمندان اسماعیلی و عالم اسلام، مرسوم است. به تعقیب آن به خوانش مناجات مبادرت می‌ورزند و آنهم به گونه دسته‌جمعی و کورَس خوانده می‌شود تا لذت و معنویت آن بیشتر و بهتر شود. بعد آنکه خوانش کتاب به آخر رسید، از هر یک از اشتراک‌کننده‌ها پرسش‌ها صورت می-گیرد تا سطح برداشت شان از مسایل مطروحه در چه حدی قرار دارد. بعضی اوقات غزل‌سرایی نیز با وسایل محیطی و سنّتی که در میان جماعت مروج است، مانند غژک، دنبوره، سی تار، دوتار و غیره ، صورت می‌گیرد. در نیمه شب همه شان دست دعا و تزرع را به آستان خداوند متعال بلند نموده و اجر و ثواب و استغفار را مطالبه نموده و شب نشینی‌های عرفانی شان را خاتمه می‌دهند. اگر در میان جماعت دشواری‌ای که ناشی از حوادث طبیعی، صاعقه، زمین‌لرزه، برف‌کوچ، سیلاب و غیره به میان آید، مراسم چهله نشینی نیز در میان شان به مشاهده می‌رسد. در ختم شب چهلم (بعد از چهل روز)، گوسفندی را ذبح می‌کنند و به نام نذورات به مردمان‌ای که در محل زندگی می‌کنند با تهیه طعام مورد خدمت‌گزاری قرار می‌دهند و بعد از ختم طعام با دعا و ثنا مجلس را خاتمه می‌بخشند. قابل یادآوری است، جماعتی که در میان مردمان اهل تسنن و اهل تشیع قرار داشتند، همواره سعی صورت می‌گرفت تا با آنها در ادای نمازهای پنجگانه اشتراک ورزند و مسایل شرعی را نیز مورد رعایت قرار دهند. در مراسم تدفین و تکفین شرایط هر منطقه از هم فرق داشت، اما بطور عموم در بسیاری از مناطق اسماعیلیه‌نشین، بعد از وفات فرد، برای سه روز ماتم‌داری اعلان می‌شد و برای این سه روز یادشده مردمان محل غذا را تهیه می‌دیدند و ماتم‌دار نباید چیزی را در خانه و کاشانه خود به پخت‌وپز گیرد، بلکه مسئولیت آن به گونه کامل در صلاحیت و اختیار همسایه‌ها بود و این رسم در میان جماعت بدخشان نیز به همین منوال است. در ختم این مراسم، بار مجدد ختم و یا خیرات را سازمانی‌دهی می‌کنند و برای همه اهالی دهکده نان تهیه و تدارک دیده می‌شود. علاوه برآن هنوز الی یک سال شاید رفت‌وآمدها با در نظرداشت بعد مصافه‌ها جریان داشته باشد و حتی اگر مردمان از دهکده‌ها قرا و قصبات دوردست‌تر تشریف فرما شوند، یک الی دو روز را در

منزل ماتم دار، خواهند گذراند. مراسم عروسی نیز در میان جماعت‌های مختلف مناطق مرکزی ناهمگون است، و بعضن این مراسم خیلی‌ها کمرشکن تمام می‌شوند به ویژه برای عروس و داماد، خانواده‌ها و اقارب شان، زیرا طویانه‌ها، قلین و عیدیانه-ها، و سایر مصارف به نام‌های مختلف در هر سال و هر عید و برات، باعث درد سرهای زیادی می‌گردد. جماعت‌خانه‌های اسماعیلی در افغانستان: جماعت‌خانه نخستین: جماعت‌خانه نخستین در سال ۱۳٤٥ خورشیدی (۱۹٦٦م.) در تایمنی شهر کابل ایجاد گردید که در تأسیس و اعمار آن تعدادی از شخصیت‌های اسماعیلی که با خاندان نادری مخالفت داشتند سهم گرفتند. این افراد جماعت‌خانه را با مصارف شخصی شان فعال ساختند. لست نامکمل کسانی‌که در این کار مذهبی نقش فعال داشتند، به روایت سالمندان اسماعیلی از افراد ذیل می توان نام برد: صاحبداد فرزند امامداد ،صفر علی فرزند امامداد، محمد عوض فرزند امامداد، ملا رمضان فرزند غلام شاه، ملا رمضان، کلانتر جان علی، میر حسن، حاجی محسن، حاجی نصرالله، اسماعیل عاشوری، ابراهیم عاشوری، محرم علی احمدی عاشوری و سایرین. مؤسسین جماعت‌خانه نخستین، به سید منصور بنابر تعلقیت وی به قوم سادات وظیفه سپردند که جماعت‌خانه را بنامش ثبت و راجستر نماید. با آنهم اعمار جماعت‌خانه چندین سال به تعویق انداخته شد که علت آن هراس سید منصور از خاندان کیانی بود. تا اینکه افراد فوق‌الذکر سید منصور را مجبور ساختند که به اعمار جماعت‌خانه اقدام عملی نماید و به همت این افراد اولین جماعت‌خانه در افغانستان بنام جماعت-خانه نخستین اعمار و به فعالیت آغاز نمود. جماعت‌خانه عمومی: بعد از اعمار جماعت‌خانه نخستین، خاندان کیانی مجبور شدند، جماعت‌خانه کوچک را در در سال ۱۳٤۹ خورشیدی، در تایمنی کابل اعمار نمایند. قبل از اعمار جماعت‌خانه امور مذهبی در دربار خاندان کیانی انجام می‌شد و آنها به اعمار جماعت‌خانه‌ها در خارج از دربار و حرمسرای دلچسپی نداشتند. آنها جماعت را به دربار شان می‌پذیرفتند و بجای عبادت‌گاه و رجوع به امام و ارشادات مذهبی به تعمیم کیش شخصیت خاندان نادری کار می‌کردند. در اوایل سال های ٦۰ خورشیدی جماعت‌خانه بزرگ بنام (جماعت‌خانه جدید اعمار گردید که موجودیت دو جماعت‌خانه مخالف، خاندان کیانی را مجبور ساخت که به اعمار جماعتخانه بزرگ بنام (جماعت‌خانه عمومی اسماعیلیه افغانستان) اقدام نمایند. ملای این جماعت‌خانه شیخ غلام علی بود. جماعت‌خانه جدید: جماعت خانه جدید در۱۳۵۵ خورشیدی (۱۹۷٦م.) اعمار گردید که نخستین ملای‌های آن ملا خالقداد و ملا رمضان بودند. جماعت‌خانه جدید را گروه ناراضی از سید منصور اعمار نمودند. مؤسّسین جماعت‌خانه از سید منصور تقاضا نمودند که اسناد جماعت‌خانه را بنام اساس-گذاران وی دوباره راجستر نماید. سید منصور از این کار خودداری کرد. به همین دلیل بود که گروهی بنام عاشوری از سیّد منصور جدا و جماعت‌جانه جدید را اعمار کردند. جماعت‌خانه‌ها و تجزیه جماعت افغان: موجودیت و اعمار جماعت‌خانه که به اثر اختلاف بنا یافته بود، جماعت افغان را به گروه مختلف نادری (سید نادرخان) منصوری (سید منصور) و عاشوری (رمضان عاشوری) و گروه آخند سیاه سنگ تجزیه نمود. گروه آخند سیاه سنگ به اعمار جماعت‌خانه مستقل مؤفق نشدند و اعضای آن نظر به موقعیت محل‌زیست از هر سه جماعت‌خانه استفاده می‌کردند. تجزیه جماعت افغان بر اساس عوامل و علت‌های معلوم صورت گرفته است. اولین اقدام جدایی‌طلبی از جانب جماعت ناراض از خاندان نادری آغاز گردید که موجب اعمار جماعت-خانه نخستین شد. ولی بعد از اعمار جماعت خانه و تجزیه جماعت به دو گروه علل تجزیه مرفوع نشد و سید منصور موجبات نارضایتی جماعت تجزیه شده را فراهم آورد. رمضان عاشوری و همراهانش با سید منصور به مخالفت برخاستند و گروه سومی جماعت را که بعدً بنام عاشوری‌ها مشهور شدند، تشکیل نمودند که بعد از تجزیه دومی موضع گیری‌های سید منصور با خاندان نادری نزدیک شد. گروه‌بندی جماعت افغان تا اکنون ادامه دارد که با ایجاد ادارات امامتی دستخوش تشدد بیشتر شده است. زیرا این گروه‌بندی‌ها مورد بهره‌برداری دیگران قرار گرفته عمیق‌تر می‌شود. به کسانی‌که بالای جماعت افغان کار می‌کنند، تجزیه‌های گذشته کافی نبوده و کار به آنجا رسیده است که روشنفکران متحد و یک‌پارچه که در ساحات نادری زندگی دارند و سال‌ها است که با این خاندان مخالفت دارند، نیز به گروهک‌های طرفدار و مخالف با این و آن تقسیم می‌شوند. انشعاب دیگر میان جماعت افغان: سید منصور، رهبر گروه منصوری به وعده‌ای که به جماعت داده بود که پس از تقرر تمام همت خود را در امر رفاه و ترقی اقتصادی و اجتماعی جماعت بکار اندازد، صادق و وفادار نماند. همچنان گزارش گردیده که وی از قدرت و اختیارات خود سؤ استفاده کرده و مال وجوهات را حیف و میل می‌کرد. بزرگان جماعت به وی خاطر نشان ساختند که باید مال

امام به کتاب ثبت مال وجوهات درج شده به بانک به قسم امانت گذاشته شود و سپس مبلغ جمع‌شده به بیت‌المال امام انتقال یابد. لاکن موصوف به پیشنهاد آنان اهمیّت نداده و آنها را نادیده گرفت. این امر موجب اختلافات هر دو گروه گردیده و در حدود دوصد خانواده دیگر رمضان عاشوری را مورد حمایت قرار داده و از گروه سید منصور جدا شدند. آنها در سال ۱۹۷٦م. جماعت‌خانه جداگانه را در ساحه تایمنی کابل بنام جماعت‌خانه جدید اعمار کردند. به این معنی که در سال ۱۹۷٦م. جماعت افغان به سه گروه نادری (سید نادرخان)، منصوری (سید منصور) و عاشوری (رمضان عاشوری و دیگران) تقسیم شدند. "(ممتازعلی تاج‌الدین، اسماعیلیان افغانستان، کراچی، پاکستان)." اسماعیلیان هزاره‌جات: ... در قدیم‌ترین اسناد نام هزارجات بربرستان آمده که باشندگان آن به هزاره‌ها مشهور بودند. آنان غالباً در کوهپایه‌های مرکزی افغانستان یکی از سردترین ساحات زمستان آن شش ماه تداوم دارد و کوه‌های سر به فلک کشیده‌اش که از اکتوبر تا می مملو از برف است، مسکن دارند. علی‌رغم آن، برخی ساحه‌های سرسبز نیز دارد که چراگاه خوبی را تشکیل می‌دهد. نقشهٔ افغانستان ساحه‌ای را که به درستی هزاره‌جات نامیده می‌شود، در بر ندارد و توضیح دقیق و مرزبندی شده یا تعیین‌شده حدود آن در جغرافیای کنونی افغانستان مشکل به نظر می‌رسد. اما هزاره‌جات در مجموع سه ولایت مرکزی افغانستان «بامیان، ارزگان و غور و قسمت‌های از هرات، فراه، قندهار، پروان، بغلان، غزنی، بلخ و بادغیس را در بر می‌گیرد. هزاره‌ها اکثراً مسلمان و پیرو مذهب شیعه هستند و در مرکز افغانستان بسر می‌برند و از سوی سنی‌های سخت‌گیر محاط گردیده‌اند. هزاره‌ها فارسی را با لهجه مخصوص خود شان که مشهور به هزاره‌گی است، صحبت می‌کنند. .... به نسبت محل جیوپولتیکی آنان در داخل افغانستان، ایشان توانستند عملاً تا سال ۱۸۹۰م. به صورت خودمختار زندگی کنند. هرگونه بحث و گفتگو در باره جمعیت هزاره‌ها با پرابلم عمده رو برو است. جمعیت افغانستان تا حال درست معلوم نگردیده و آمار صحیح و دقیق نفوس شماری انجام نیافته است. نفوس هزاره‌ها بین ٤-٥ میلیون تخمین زده می‌شود. اما خود هزاره‌ها نفوس شانرا ٦ میلیون می‌شمارند. عملکرد، آداب و رسوم: این نکته باید مد نظر قرار داده شود که ناصرخسرو عده کثیری را در آسیای میانه و افغانستان را درمذهب اسماعیلیه کشاند. موصوف علم تاویل و تفاوت بین ظاهر و باطن را به افراد جدیدالمذهب تعلیم داد . او حقانیت جانشینی حضرت علی را پس از پیامبر اکرم، محبت اهل بیت و شناخت عصر را به آنان شعار قرار داد. از آثارش چنین بر می‌آید که وی هیچگاه کدام آداب یا مراسم مشخص را عرضه و وضع نکرد. از آنجا که در افغانستان در طی سال‌های متمادی نه کدام عبادتگاه وجود داشت و نه هم کدام مرکز مذهبی، لذا مسئله آداب و رسوم که در سایر نقاط جهان اعمال می‌شد در افغانستان عرض وجود نکرد. اشخاص متنفذ محلی که خلیفه یا پیر نامیده می‌شدند و غالباً منصب پدر به پسر به ارث می‌رسید، حیثیت پیران مذهبی آنان را داشتند. اسماعیلیان ده فیصد درآمد شان را بعنوان ده یک جمع آوری و به وکلای امام تسلیم میکردند. گفته شده که برخی از این خلیفه ها و پیر ها از مال ده یک سوء استفاده نموده و در زمینه وضع اقتصادی مردم شان توجه نداشتند. ولی اکثر اسماعیلیان افغانستان به آن عادت کرده و هرگز صدای اعتراض بلند نمی‌کردند. زیرا رهایی از سلطه و نفوذ خلیفه گان آسان به نظر نمی‌رسید. خلیفه و پیران افراد ثروتمند و پرنفوذی بودند و برای قرن‌ها بالای اسماعیلیان فقیر فرمانروایی کردند. این رهبران دانش ابتدایی هم در باره اسلام و اسماعیلیه نداشتند، لکن ادای نجات دهنده مردم را در می‌آوردند. ضمناً تا حدی به حل پرابلم‌های محلی از طریق جرگه‌ها حصه می‌گرفتند. اسماعیلیان که گرد و نواحی مسلمانان سنی زیست و زندگی داشتند با آنان پنج‌وقت نماز روزانه را بجا آورده‌اند و روزه ماه رمضان را رعایت می‌کردند، در موقع عید و سایر مراسم و ایام دینی نیز با آنان مشارکت داشتند. از طرف دیگر اسماعیلیان که در محیط شیعیان می‌زیستند به مساجد آنان حضور می رساندند. اسماعیلیان خواه با سنی‌ها ویا شیعیان در ادای نماز مشارکت کرده و یا هدف ایجاد اجتماعات خود شان را می‌داشتند. اثر تاویل ناصرخسرو در عمل آنان دیده می‌شد. ناصرخسرو تاویل عدیده را از شعایر اسلامی تهیه دیده بود که به ظاهر شریعیت معنی و مفهوم باطنی ارائه می‌داشت. کتاب وجه دین موصوف حاوی ۵۱ گفتار شامل تاویل آیات قرآنی است که به آذان، وضو، نماز پنجگانه، قیام یا ایستاده شدن به نماز، زکات، حج خانه کعبه و برخی گناهان کبیره تاویل و معنی باطنی ارائه داشته که بطور فشرده مورد بحث قرار می‌گیرد."

پس‌منظر تاریخی اسماعیلیان پشه‌یی افغانستان : بر بنیاد ادّعای افراد تحصیل کرده و بزرگان این قوم، و بسا اسناد و مدارک دست‌داشته دیگر، اسماعیلیان پشه‌یی، خویشتن را تاجک تبار معرفی می‌نمایند، با وجود آنکه با زبان، تهذیب و سنت‌های

قوم پشتون نیز در یک بافت تنگاتنگ قرار دارند. اسماعیلیان پشه‌یی با وصف آنکه به زبان پشتو تکلم می‌کنند، با زبان مادری شان پشه و زبان گجراتی که هردوی این زبان‌ها من‌حیث گویش‌های جداگانه زبان‌های هند و اروپایی شناخته شده‌اند، نیز فصیحاً سخن می‌رانند. اکثریت اسماعیلیان پشه‌یی، در دهکده قلعه تاک (تاق)، دهکده شیوه (بنیوه)، و در دهکده دره نور زندگی به سر می‌برند. اسماعیلیان پشه یی که در قلعه‌تاق زندگی می‌کنند، اکثر شان اهل کسب و کار هستند، و به پیشهٔ زرگری مشغول‌اند. این دسته مردمان بخاطر عدم دسترسی درست و نادر به مسایل کشت و زراعت، با همسایه‌های شان، بخصوص قوم قاضی‌خیل، جهت ساختار زندگی درست‌تر و دادوستد قومی و اجتماعی، بازرگانی محلی در ارتباط همیشگی هستند. اما باید بیان داشت که بعضاً این گونه روابط با وصف هر گونه حسن نیت، صداقت و ارادهٔ نیک جانب اسماعیلیان، نه تنها اینکه مفید واقع شده باشد، بلکه اضرارآمیز نیز بوده است، و برخی درگیری‌ها در میان اقوام صورت گرفته است که باعث ضایعات مادی، معنوی و جانی شده و حتی بعضاً باعث فراهم‌آوری اسباب برون‌راندن اسماعیلیان مناطق یادشده نیز گردیده است. بر بنیاد شواهد و اسناد و مدارک دست‌داشته محلی و ملی، نخستین درگیری میان قشر سادات (سیدها)، و دسته اسماعیلیان وابسته به تبار پشه یی، به ویژه فرزند یکی از زرگران مشهور قوم پشه یی، موسوم به هزار میر، که گویا زمانی از شرق میانه به منطقه دره نور و دهکده قلعه‌تاق پناه گزین شده است، صورت گرفته است. علت آن بوده است که در میان اقوام پشتون همواره جرگه‌های قومی جهت حل مسایل و یا هم برون رفت از دشواری‌ها و یا سایر مسایل، با اشتراک محسن‌سفیدان و اشخاص بانفوذ دهکده‌ها، دایر می‌شوند. و یا هم اگر قضیه‌ای به میان آمده باشد که به بحث و فیصله قومی نیاز داشته باشد، دسته‌ها گرد هم می‌آیند و هر آن فیصله‌ای که به میان می‌آید، باید مورد تطبیق قرار گیرد، و هر کسی که از آن سر پیچی کند، به مجازات کشانیده می‌شود و قانون قوم و قبیله حاکم، بدون آنکه مثبت باشد یا منفی، باید مورد کار برد جدّی قرار گیرد. در یکی از چنین گردهم‌آیی‌ها، و پیدایش نزاع روی مسایل ناهمگون سبب می‌شود تا قوم وابسته به خانواده فرزند هزارمیره که در میان مردم خویش از شهرت لازم برخودار بوده است، از منطقه و دهکده به فشار برون رانده می‌شود، و آنچه که از داشته‌های منقول و غیرمنقول در اختیار شان بوده است، از طرف قوم قاضی‌خیل مصادره می‌شود، و در میان سایر اقوام موجود تقسیم گردیده و مالکین و دارندگان را از این نعمت مادی و معنوی محروم می‌سازند. اسماعیلیان دره نور، اعضای رانده شده خانواده هزارمیر را خیر مقدم گفته و خلیفه (شخصیت روحانی)، جمعیت اسماعیلیان دره نور یکی از دوشیزگان خود را در عقد نکاح فرزند هزارمیر، قرار می‌دهد. پسر هزارمیر بعد از سپری شدن مدت زمانی به دهکده شیوه جلال‌آباد رفته و در آن‌جا مقیم می‌شود. و چون هزارمیر به حیث زرگر شناخت شده محیط و محل شناخته شده بود، و مادامی که پسر شان به محل شیوه ساکن شدند، محل بودوباش آنها تا به امروز به نام "ناحیه هزارمیر" یاد می‌شود، و همه اسماعیلیان مقیم آنجا، شجرهٔ شان را به خانواده هزارمیر منسوب می‌دانند.

به مرور زمان مناسبات میان اسماعیلیان دره نور و همسایه‌های شان که اکثراً اهل سنت و جماعت هستند، رو به بهبود رفت و اسماعیلیان و رهبران عقیدتی و مذهبی شان را مورد احترام و تفقد قرار می‌دادند. یکی از رهبران اسماعیلی در آن‌جا را به نام عبدالقادر که به (بابه)، مشهور بود نیز مورد احترام و عزت قرار می‌دادند. بعد از عبدالقادر، شخص دیگری به نام شاد بیک مسئولیت قیادت محلی اسماعیلیان را بدوش گرفت و زمانی که مدت زمان شان پوره شد و به سن کهولت رسیدند، جای شان را پسر شان موسوم به سید حسین جلال‌آبادی، احراز نمود و قیادت این جمعیت را به پیش می‌برد. گفته می‌شود که سید حسین جلال‌آبادی من‌حیث فرد مورد اعتماد موکی فریدون، مسئولیت انتقال مال واجبات را به حضرت امام سلطان محمد شاه عهده‌دار شده بود. چون در آن‌وقت برای قوم پشتون دشوار نه بود اگر می‌خواست از سرحد پاکستان عبور کند و بسوی هندوستان روانه شود تا خود را به شهر بمبئ که امام در آن‌جا حضور داشت، برساند. مادامی که امیر عبدالرحمن خان از خان‌ها و فیودالان خواست تا جانشین موکی فریدون را در اختیار او بگذارند، سید گوهر به کولاب تاجیکستان، فرار نمود. در این اثنا بود که جلال‌آبادی نیز به کولاب تاجیکستان فرار کرد، و در آن به شغل زرگری مصروف شد و از آن طریق موکی گوهر را نیز مورد حمایه مالی قرار می‌داد. این خانواده‌ها الی ختم حاکمیت امیر عبدالرحمن خان در کولاب باقی ماندند تا امیر حبیب‌الله خان بر سر حاکمیت آمد و کشور را الی سال ۱۹۱۹م.، رهبری می‌کرد. زمانی تیمور و خانواده‌اش به افغانستان برگشتند، آنها

اجازه رفتن به خانه و کاشانه شان در درهٔ کیان نداشتند، و برای چند سالی در قندهار زیر نظارت دولت قرار داشتند. در زمان حاکمیت امان‌الله خان از سال (۱۹۲۹-۱۹۱۹)، به تیمور و خانواده‌اش اجازه داده شد تا به کابل برگردند و بعدها توانستند به منطقه و محیط شان در درهٔ کیان برگردند زیرا آنها گویا دیگر وسیله تهدید برای امنیت کشور تلقی نمی‌شدند.
بعد از مرگ سید تیمور، میان پسرش سید شجاع و برادر خوردش سید نادر که بعدها به سید کیان مشهور شد روی مسئله جانشینی، مناقشه به وجود آمد. وقتی که شجاع به حیث جانشین قانونی پدرش شناخته شد، نادر به این مسئله رضایت نشان نمی‌داد و در تلاش بدست آوردن صلاحیت رهبری و قیادت اسماعیلیان افغانستان بود. وقتی که امان‌الله خان بعد از یک اغتشاش درونی، کشور را به قصد ایتالیا ترک گفت، حبیب‌الله قدرت را غصب نمود، اما تا آخر قادر نه شد تا بر سراسر قلمرو افغانستان حکومت کند. وقتی که نادر خان به حاکمیت رسید، سید نادر شاه کیانی، جلال‌آبادی را به هندوستان فرستاد تا مال و جبات را به حضرت امام برساند و هم به امام پیشنهاد نماید تا سید نادر شاه کیانی من‌حیث موکی اسماعیلیان افغانستان توظیف گردد. گفته می‌شود که گویا حضرت امام سلطان محمد شاه سید شجاع را توظیف کرده است، اما دیگران به شمول سید نادر شاه کیانی گفته‌اند که حضرت امام نامه‌ای را عنوانی سید نادر شاه فرستاده بود، تا من‌حیث موکی ایفای وظیفه کند. سید نادر خان، جلال آبادی را بخاطر خدماتش من‌حیث خلیفه جماعت جلال‌آباد تعیین می‌نماید. اسماعیلیان بیلا و کاندی (اسلامپور) ، به راهنمایی خلیفه محلی شان مهر علی به امور عقیدتی می‌پرداختند و بعدتر قیادت آن‌ها را بدوش گرفت. بعد از وفات سید حسین جلال‌آبادی، پسرش محمد حسین رهبری جمعیت را بدوش گرفت، اما به نسبت نداشتن اندوخته‌های زندگی و عدم لیاقت در قیادت، محمد طاهر نواسه جلال‌آبادی به رهبری جمعیت رسید، و گفته می‌شود در زمان محمد طاهر، اکثر اسماعیلیان به جمعیت اهل سنت و جماعت پیوستند و آنهم بخاطر اینکه چون مادر محمد طاهر از جمعیت اهل سنت و جماعت بودند، بیشترین نقش را در راستای تغییر کیش پیروان فرزندش بازی نمود. هر زمانی که اسماعیلیان به خانه محمد طاهر می‌آمدند، مادر طاهر در برابر شان از روش و شیوه نادرست استفاده می‌کرد و چون طاهر هم تجربه‌ای در زمینه نداشت و از مسایل سیاسی میان‌قبیله‌ای نیز آگاه نبود، نتوانست روش و سلوک مادرش را مهار کند تا باعث رنجش بازدیدکننده‌ها نگردد. بهرحال، جمعیت اسماعیلی منطقه شیوه جلال‌آباد با تعداد اندک خود باقی ماندند و چون شرایط برای شان میسر نبود و هم هیچگونه شرایط رفت‌وآمدی هم با جمعیت‌های اسماعیلی برون از منطقه شان نداشتند، از تعلیم و تربیت مسایل مذهبی نیز آنقدر که لازم می‌بود بی‌بهره بودند و از ادبیات محدود دست‌داشته شان استفاده می‌کردند. گفته می‌شود که در آن‌زمان در دره-نور به تعداد ۳۰۰ تَن اسماعیلیان زندگی می‌کردند. دهکده‌های "سلطان"، "جنجه پور"، "امله"، و غیره دارای خلیفه‌های محلی خود بودند که امور عقیدتی شان را به پیش می‌برد. مراسم تشریفات مذهبی مانند، خوانش قصیده، اشعارعرفانی، سروده‌های مذهبی به زبان‌های پشه‌یی، دری، بطور عموم در منزل خلیفه صورت می‌گرفت. زبان پشه یی دارای رسم‌الخط یا الفبا و شیوه نگارش نبوده و از این سبب هیچ متنی به این زبان وجود ندارد. وقتی که موکی سید نادرشاه کیانی میل داشت تا با اسماعیلیان دره‌نور رابطه بر قرار کند، ملا خدای‌نظر را من‌حیث نماینده خود به آن‌جا فرستاد تا با آنها مذاکره و مکالمه کند و هم آنها را قانع سازد تا رهبری و قیادت او را پذیرا شوند. در عین زمان سید نادر شاه رابطه خود را با اسماعیلیان جلال‌آباد نیز منظم ساخت، اما آنقدر تأثیر را به وجود نه‌آورد. از آنجایی که نماینده مورد اعتماد سید نادر خان، سید حسین جلال‌آبادی از میان رفت، دیگر به آنگونه که لازم بود، نتوانست اثرات بیشتر داشته باشد و حتی رابطه منظم نیز قطع گردید و این همه دلایل باعث شدند که اکثر اسماعیلیان از کیش و آیین خود تغییر عقیده دهند، و تعدادی هم که باقی مانده بودند، به تقیه روی آوردند. بعد یک سلسله تغییرات سیاسی در داخل افغانستان و بعد از داخل شدن نیروهای نظامی اتحاد شوروی سابق، سید شاه ناصر که مسئولیت اسماعیلیان افغانستان را بدوش داشت، کشور را به قصد انگلستان ترک گفت و برادرش سید منصور نادری، قیادت اسماعیلیان افغانستان را بدوش گرفتند. سید منصور نادری با اسماعیلیان جلال‌آباد ایجاد رابطه می‌کند و آمادگی نشان می‌دهد که اگر آنها علاقه‌مند باشند در مناطق زیر اثر سید منصور نادری زندگی‌نمایند، برایشان سهولت‌ها را ایجاد خواهند کرد و هم قطعه‌زمینی نیز در اختیار شان خواهد گذاشت. در این زمان بود که برخی از اسماعیلیان پشه یی به داخل درهٔ کیان آمده و به زندگی جدید خود آغازگر شدند و تعدادی باقی‌مانده محیط اصلی شان را ترجیح دادند و برخی‌ها به کشور

پاکستان مهاجر شدند. قابل یادآوری استکه جماعت اسماعیلی پشه یی افغانستان در گذشته‌ها، چندان شناخته نه شده بود، اما در این اواخر در نتیجه مهاجرت‌ها و پناه‌گزینی‌ها، اسماعیلیان پشه یی نیز در محراق توجه پژوهشگران درون‌مرزی و برون-مرزی دنیا و قیادت اسماعیلی و پژوهش‌های اسماعیلی و سایر دانشمندان قرار گرفته است. از آن‌جایی که این جماعت در فرآیند تاریخ زیست عقیدتی شان در میان سایرین زندگی بسر برده‌اند، دارای رسوم و مراسم تشریفات معین خودی نبوده و همواره با سایر دسته‌های امت مسلمه بر عقیده وباورهای شان عملکرد داشته‌اند. در مورد وجه تسمیه پشه یی باید گفت که چون کلمه پشه یی شکل تحول‌یافته یک نام خیلی قدیمی یعنی حدود دوهزارساله است که در ادوار مختلف به نام‌های بهاشه یا بهشه پیشه‌چه یا پیشاچی، پشاوی، پاشایی، پشه یی، پشیی، پشئی و پشه ای ثبت گردیده، بنا بر این مشکل است بصورت دقیق در مورد وجه تسمیه آن چیزی گفته شود، ولی با آن هم نظریه‌های که قریب به واقعیت به نظر می‌رسد قرار ذیل است:

۱- پشه یی از کلمه بهاشه گرفته شده که پانینی از آن نام برده و زبان سانسکرت را به وجود آورده است، وبهاشه، بهاش ویا باش در زبان پشه یی لفظ را می‌گویند.

۲- برخی پشه یی را مأخوذ از پشاثه یا پشاچه می‌دانند که دیو و نیز گوشت‌خوار معنا می‌دهد. زیرا پشه یی‌ها مردمان پرنیرو و جسیم بوده و برخی ازعقاید و رسوم ویدی‌ها را قبلاً ترک گفته و برخلاف آنها از گوشت حیوانات استفاده می‌نمودند.

۳- عده‌یی به این نظراند که پشه یی از پشی گرفته شده که مستحکم و قوی معنی دارد، زیرا در زبان پشه یی دیوار و نیز قبرقه را می‌گوید که هردوی آن مستحکم و قویست.

٤- برخی می گویند که در زمان‌های خیلی قدیم، شاهی از این مردم بود که بعدها همه این مردم و زبان آن بنا بر ارتباط قومی و لسانی به آن شاه بنام پاشایی نامیده شده‌اند. زیرا در گذشته‌ها شاه را (پاشا) می‌گفتند و به مرور زمان بنابر همین ارتباط، پاشایی، پشایی و پشه یی نامیده شده‌اند. پشه یی‌ها آریایی‌نژاد اند و زمانی که قبیله ویدی مردم آریایی بنا برعواملی از بلخ مهاجرت آغاز نمود، پشه یی‌ها نیز بخشی از این مردم بوده که بعد از عبور از کوه‌های هندوکش در دامنه‌های شاداب و سرسبز جنوبی آن سکونت اختیار کردند که به استناد سرودهای ریگ ویدی (۱۴۰۰ ق م) در آن هنگام بنام *الینا* نامیده شده که تا کنون در نامهای الینگار و الیشنگ و اله سای که نام‌های پشه یی و مناطق پشه یی نشین است ریشه آن موجود می‌باشد. در مورد مدت سکونت پشه یی‌ها در افغانستان باید گفت که چون پشه یی‌ها بخشی از آریایی‌ها می‌باشند از مدت بیشتر از چهار هزار سال به این سو در افغانستان زیست می‌نمایند. طوریکه حالا برای نوشتن زبان پشه یی مانند زبان‌های دری و پشتو و دیگر زبان‌های افغانستان با ایزاد برخی از حروف ویژه از رسم‌الخط مروج عربی استفاده می‌نمائیم. در گذشته نیز در نوشتن زبان پشه یی از رسم‌الخط‌های معمول و مروج منطقه کار گرفته شده که بنابر برخی نوشته‌ها کتاب‌های مشهور تاریخی به نام-های (بدهت کهنا) و (ملندا پنه) به زبان پشه یی نوشته شده اند (هیواد با ایزاد برخی از حروف ویژه از رسم‌الخط مروج عربی استفاده می نمائیم. در گذشته نیز در نوشتن زبان پشه یی از رسم‌الخط‌های معمول و مروج منطقه کار گرفته شده که بنابر برخی نوشته‌ها کتاب‌های مشهور تاریخی به نام‌های (بدهت کهنا) و (ملندا پنه) به زبان پشه یی نوشته شده‌اند. (هیواد۱۰/۳/۱۳۸۸).چون زبان پشه یی یک زبان آریایی است اگر با زبان‌های دری، پشتو و غیره برخی از کلمات مشترک یا لغت‌های با ریشه مشترک داشته باشد به این مفهوم نیست که یکی از دیگری گرفته و یا متاثرگردیده، بلکه در اصل از یک زبان آریایی منشعب شده و از نیاکان مشترک خویش به ارث برده‌اند. مانند: سامیک، شامیک پشه یی که در گذشته در زبان فارسی قدیم سیامک گفته شده و یا شام فقلی که معنی سیاهی و تاریکی را می‌رساند و نیز کلمات سرخ ، سور و سونیک و یا ستودن، ستایل و استویک زبان های دری، پشتو و پشه یی از یک ریشه اند ولی با آن هم زبان پشه یی در برخی از موارد از زبان دری و عربی که آن هم از طریق زبان دری و پشتو کم‌وبیش متاثر گردیده و زبان پشه یی نیز به نوبه خویش به خصوص در محلات هم‌جوار بالای زبان‌های دری و پشتو تا حدودی اثرگذار بوده است. بطور مثال: مردم دری زبان لغمان و ننگرهار مادر را (آیی)، سالم را (سسته) کاه را (توش) و خیشنه را (سیانی) و در پنجشیر و کاپیسا خوردن توت را (پکیک) می‌گویند که این کلمات و کلمات دیگری که از همه آنها نام نگرفته‌ام کلمات پشه یی‌اند. پشه یی‌ها یکی از اقوام بومی و اصیل افغانستان اند که از زمانه-های خیلی قدیم به این سو به طور عموم در قسمت‌های شرقی کشور بخصوص در ولایات کاپیسا، لغمان، ننگرهار، کنر و

نورستان در کنار برادران پشتون، تاجک و نورستانی زیست نموده و به صورت پراگنده در ولایات مرکزی (در چل باغتوی جاغوری، حصه دوی مالستان و پییک خاص ارزگان)، در شمال و شمال‌غرب کشور زندگی می‌نمایند که در قرون متمادی بنابر عوامل گوناگون از مناطق اصلی خویش که تنام گندهارا نیز نامیده شده نقل مکان نموده‌اند که اکثراً زبان پشه یی را از دست داده اند، و نیز عده‌ای از پشه یی‌ها قبلاً در پاکستان و ایران نیز رفته‌اند. قابل یادآوری می‌دانم که به اساس نوشته مرحوم میر غلام محمد غبار، پشه یی‌ها از منطقه گندهارا حدود هفت‌ونیم قرن قبل از امروز به قسمت‌های غور و غرجستان رفته‌اند و مرحوم فیض محمد کاتب هزاره در جاغوری از منطقه پشه یی و پشه یی‌ها یادآوری کرده است. در این اواخر صرف در ولسوالی دره‌نور ولایت ننگرهار از طرف یک مؤسسه خیریه، کورس‌های سوادآموزی به زبان پشه یی ایجاد گردیده و کتب درسی به زبان پشه یی ایجاد گردیده و کتب درسی به زبان پشه یی در آن تدریس می‌گردد. گرچه از طرف ریاست تألیف و ترجمه وزارت معارف نیز کتاب‌های درسی پشه یی برای مکاتب پشه یی زبان تالیف و چاپ گردیده ولی تا جایی که معلومات دارم متأسفانه تا حال تدریس آن آغاز نگردیده است. در ولسوالی پغمان قریه و دره بنام پشه یی موجود است و می‌شناسم از پشه یی‌های که با آنها در تماس و ارتباط هستند. آنها مردمی خیلی باغیرت و مهمان‌نواز و وطندوست بوده ولی زبان پشه یی خویش را از دست داده‌اند. در حالیکه در یکی از مضامین سالنامه ۱۳۱۳ خورشیدی مجله کابل آمده است که: "در پنج یا شش‌صد خانه در بیگ‌توت پغمان در قریه پشه یی به زبان پشه یی تکلم می‌کنند. از شخصیت‌های معروف علمی، فرهنگی و اجتماعی عصر حاضر می‌توانیم از مرحوم پوهندوی نورمحمدغمجن تمیل، مرحوم عبدالقدوس پرهیز، شهیدعبدالعزیز مراد، مرحوم ملک سونمیر، مرحوم ملک محمد نبی خان پشه یی‌وال، مرحوم شیرعلی خان الیشنگی، مرحوم ملک بابا و مرحوم عبدالقادر افضل-زاده که فعلاً در میان ما نیستند و نیز از آقایان چون انجنیر محمد عالم‌قرار، حاجی حضرت علی، سید هاشم فولاد و عبدالهادی صافی نمایندگان مردم در شورای ملی فعلی و همچنان محترم عبدالخالق حسینی، محترم نورمحمد کفیل و محترمه کبرا امان، سناتوران برحال و بسیاری از استادان پوهنتون ننگرهار یادآوری کرد. پشه یی‌ها به تناسب نفوس که دارند تا هنوز در مقامات دولتي، خود را مشاهده نمی‌نمایند. آنها اکثراً در کوهستانات بسر برده و سطح اقتصادی شان خیلی پائین است. دولت‌های گذشته هیچوقت به فکر این نشده که برای آنها زمین زراعتی و یا لااقل نمره زمین به منظور اعمار سرپناه برای شان تهیه نماید، در حالی که دیگران به نسبت داشتن افراد و اشخاص در مقامات بلند دولتی از آن بهره‌مند گردیده‌اند. به نسبت موقعیت جغرافیایی که دارند، پشه یی‌ها همیشه در مبارزه و مقابله با دشمنان دین و میهن در صف مقدم قرار داشته و مشکلات زیاد را متقبل می‌شوند. ولی در زمان امتیاز از همه در عقب قرار داده می‌شوند و چون تا حال کدام دلسوزی ندارند حتّی خواست‌ها و مشکلات خویش را نیز به مقامات رسانده نمی‌توانند. پشه یی‌ها صاحب تاریخ درخشان‌اند که از قرون متمادی به این سو در همین قسمت شرقی افغانستان و یا در جنوب هندوکش تا سواحل دریای کابل سکونت داشته و در جنگ ده قبیله آریایی که هنگام عبور از دریای سند به وقوع پیوسته و به نام جنگ *ده قبیله* و یا سران آریایی مشهور است، سهم بارز داشته و از همه مقدم از آن یادآوری شده که در آن هنگام بنام الینا نامیده مي‌شد و همچنان اکثر نام‌های این منطقه به همین زبان است از قبیل گندهارا (خوشبویی آورنده) لغمان که در اصل لمگان است (صاحب قریه یا دهنشین) درونته (کوه بریده شده) کاپیسا که اصلاً پیشی کا است (پشه یی کننده) اله سای که از طایفهٔ اله شاه خیل گرفته شده (خیل شاه الینا) الینگار (جای الینا) پشیگر (جای پشه یی‌ها) الیشنگ (خانهٔ الینا) مبیری (دشت) شیگل (شش دره) کله‌گوش که در اصل گله‌گوش است (دره صوف) نورگل به فتح گ (درهٔ نور) و غیره. پشه یی‌ها در طول تاریخ به نام‌های الینا (سمسور، شاداب و سبز) داردی (از کوه و کوهی)، کوهستانی، دیگان و لغمانی که معنی ده نشین را می‌دهد وهمچنان در این اواخر بعضاً بنام نورستانی و شاړی (شاړی یک کلمه پشه یی و معنای آن است برویم) نامیده شده‌اند. بنا بر اظهارات برخی از محققین منجمله داکتر سید چراغ حسین شاه (شماره ۳۶ مجله پشتو یونیورستی پشاور)، زبان پشه یی مادر بسیاری از زبان‌های منطقه است. ظهیرالدین محمد بابر حدود پنجصد سال قبل از موجودیت زبان پشه یی حتی در کابل و نواحی آن یادآوری کرده است. در مورد نفوس پشه یی‌ها باید گفت، در یکی از کتابهای که از طرف پوهاند دکتور مجاوراحمد زیار تدوین گردیده نفوس پشه یی‌ها را بیشتر از شش‌صد هزار وانمود کرده است، ولی به نظر من تا جاییکه بررسی و تحقیق نموده‌ام بدون مبالغه نفوس پشه یی‌ها به بیشتر از یك میلیون مي‌رسد. و علت

آن که چرا نفوس پشه یی‌ها در احصائیه‌ها بسیار ناچیز نشان داده شده این است که آنها بخصوص با اقوام پشتون و تاجك کشور آنقدر نزدیك، آمیخته و صمیمی‌اند که در اسناد پشتون و یا تاجك معرفی گردیده‌اند. بطور مثال: در ولسوالی شیوه ولایت ننگرهار که اکثریت آن پشه یی و پشه یی زبان‌اند در اسناد احصائیه نفوس به کلی از زبان پشه یی و پشه یی‌ها نامبرده نشده و همچنان در ولسوالی‌های دره نور ننگرهار و اله سای و کوهبند کاپیسا که تقریباً همه پشه یی و پشه یی‌زبان‌اند و نیز در ولسوالی‌های الینگار، الیشنگ، دولت شاه، قرغه یی، ننگراج یا نورگرام، دوآبه، نورگل، تگاب، نجراب، کوهستان و دیگر جاها فیصدی بسیار کم آنرا پشه یی زبان معرفی کرده اند، به خاطر که آنها علاوه از زبان پشه یی خویش به لسان‌های پشتو و یا دری نیز آشنایی دارند. پشه یی‌ها صاحب فرهنگ عالی بوده اکثر امور زندگی از قبیل اعمار خانه ها، کشت و جمع‌آوری حاصلات زراعتی و غیره کارهای خویش را بطور دسته‌جمعی و حشرگونه انجام می‌دهند، در غم و خوشی باهم همکار و شریك بوده و تمام مشکلات و معضله‌های خویش را از طریق جرگه‌ها حل و فصل می‌نمایند. بطور مثال: قبلاً پشه یی ها بطور دسته-جمعی که تعداد آنها به صدها تن می‌رسید بنام لشکر از یك منطقه به منطقهٔ دیگر رفته و علاوه بر اینکه تفریح و خوش‌گذرانی می‌نمودند و از طرف میزبانان از آنها استقبال گرم صورت می‌گرفت ومارات‌ها (کشتن حیوانات از قبیل بز، گوسفند و گاو را بمنظور استقبال و گرامی‌داشت هرچه بیشتر مهمان و یا مهمانان و باهم خوردن آنرا مارات می‌گوید) تهیه می‌شد و برخی مشکلات را که در بین مردم می‌بود حل و فصل می‌نمودند. مردم پشه یی اکثراً به شغل مالداری و کشت زراعت مصروف بوده که امور مالداری را تنها مردان بعهده داشته و در قسمت زراعت زنان نیز با مردان خانوادهٔ خویش همکاری می نمایند. پشه یی‌ها چون اکثراً در کوهستانات و دورتر از مراکز و شهرها زندگی می‌کنند، همیشه در تلاش و فکر این بوده که از همه اولتر برای حفظ عزت و آبرو، خانه و منطقهٔ خویش بطورعنعنوی یك اسلحه را در اختیار خویش داشته باشند. آنها برای خوراك، پوشاك و دیگر ضروریات خانه آنقدر توجه ندارند، ولی به این موضوع اولویت خاص قایل‌اند. در بین پشه یی‌ها قبلاً تکه، لباس و پوشاك برای رفع احتیاجات خویش تهیه می‌شد، از قبیل ویج (نوع از برزو) پولنگ (نوع از کرتی) پکول ، پمبی‌لا (نوع از پاپوش) گرپك (نوع از پوستین) و غیره که نام‌های انواع لباس و پوشاك است. و هم تهیه انواع چوکی‌ها که یك نوع آنرا (آیتك) می‌نامند، چارپایی، میز، دروازه و کلکین و همچنان سامان آلات فلزی مورد ضرورت خانواده ها که آن هم صرف برای رفع احتیاجات خود شان تهیه می‌شوند. ولی فعلاً به جز صنعت تولید انواع پنیر که اقسام مختلف دارد و شور پنیر آن خیلی شهرت داشته و در بازارهای منطقه نیز عرضه می‌گردد، دیگر صنایع خاص که قابل یادآوری بوده و به بازار عرضه نمایند، فعلاً چیزی به نظر نمی-رسد. زنان پشه یی مردانه‌وار در اکثر امور زندگی سهیم هستند و چون در محلات همه از یك طایفه و قبیله می‌باشند رسم روی-گیری در اکثر مناطق آن موجود نیست، حتی در برخی از مناطق، زنان پشه یی بدون آنکه بشناسد هر کسیکه از مقابل شان بگذرد (موټکي) و خوش‌آمدید می‌گویند. زنان و مردان پشه یی قبلاً از این اکثراً لباس های سیاه و یا سفید می‌پوشیدند. پیراهن زنان نسبتاً فراخ و طویل و تنبان آن کمی کم‌عرض و از مردان برخلاف آن پیراهن شان کوتاه و تنبان آن نسبتاً کلان و عریض می‌بود. قبلاً اکثر زنان پشه یی یك تکه کم عرض سیاه را که طول آن یك‌ونیم تا دو متر می‌رسید مانند دستار به سر می‌پیچانیدند و گوشه‌های آنرا که توسط ابریشم آراسته شده می‌بود به دو طرف روی خویش پایین آویخته و به این ترتیب قسمتی از گوشها و گیسوانش را می‌پوشانید. در روز نوروز به شمول زن و مرد اکثراً از خانه‌های خویش برآمده، گروه گروه و جوخه جوخه بطرف کشت‌زارها، باغ‌ها و دامنه‌ها می‌روند، از هوای تازه و زیبایی‌های طبعیت لذت می‌برند و خوش‌گذرانی می‌کنند، زیرا در این وقت همه مناطق آن که هوای نسبتاً گرم دارد سرسبز و شاداب می‌باشد. پشه‌یی‌ها اکثراً در این روز کار نمی‌کنند. یك شخص مسن برایم قصه کرد که یك‌روز یك نفر نهالی را که با خود داشت و می‌خواست در جایی غرس نماید، ولی چون فهمید که روز نوروز است آنرا نه نشاند و دوباره به خانه برد. علاوه بر آن، در این روز جوانان به برخی از بازی‌های محلی از قبیل سنگ‌اندازی، کشتی‌گیری، خیززدن، ایندبازی که نوع از ورزش مردم پشه یی است، نشان‌زنی، گاز خوردن، آوازخواني و غیره می‌پردازند و سعی می‌نمایند که در این روز لباس نو و یا پاك را به تن داشته باشند و در دیگر اوقات نیز اکثراً همین سرگرمی‌های آنان است. مراسم ازدواج در بین پشه یی‌ها نسبتاً ساده و کم‌مصرف است ولی در انتخاب همسر خیلی دقت می‌کنند. علاوه بر اینکه زیبایی، اخلاق و رویه خود او و والدین و اقارب شان را در نظر می‌گیرند، کوشش می‌کنند همسری باشد هوشیار، صحتمند،

نیرومند و پر تحرك و نیز سعی می‌ورزند از خانواده‌های انتخاب نمایند که قوم و خویش و مردان و جوانان زیاد داشته باشند تا در میان اجتماع دست بالا داشته و کسی بالای شان فشار آورده نتوانند. به همین منظور، متأسفانه اکثراً به سن خوردسالگی اطفال خویش را نامزد کرده خویشی و دوستی می‌کنند. با وجود اینکه مسئله مهر در میان آنها آنقدر زیاد نیست بلکه در بعضی مناطق، پدر دختر برای اقارب و دوستان خویش خودش نان و غذا تهیه نموده و مصرف می‌کند. در وقت عروسی، بعد از مراسم نشان‌زنی یعنی زدن هدف که به همین منظور در جای دورتر و بلند نصب گردیده، عروس توسط برادر و یا مامای آن از خانهٔ پدر کشیده شده تا نصف راه توأم با نواختن دهل و سرنا، آواز خوانی، رقص و پای‌کوبی‌ها و فیرهای هوایی توسط اقارب و نزدیکان عروس رسانده می‌شود. و بعد از آن به شاه خیلی‌ها سپرده شده و به خانه داماد می‌برند که گاهی در این هنگام در بین جوانان هر دو جانب برخوردهای خفیف نیز صورت می‌گیرد که به شاه و عروس به هیچ وجه صدمه و آسیبی رسانده نمی‌شود.

گونه‌پذیری ادارت جماعتی و امامت در افغانستان: مادامی که اراده می‌نمایم تا روی این چنین مسایل اندکی خامه‌فرسایی کنم، برایم دو حالت دست می‌دهد: درحالت نخست احساس دلهره و تشویش برایم دست می‌دهد، زیرا هراس دارم که خواننده‌های من با خود زمزمه خواهند کرد که ما در چه دنیایی قرار داریم و نگارنده با کدامین بینش خویش با ما در فرآیند گفتمان قرار دارد، و حالت ثانی احساس مسرت و شادمانی می‌کنم که حداقل اگر از راه و شیوه‌ای دیگری نمی‌توانم به منظور برآورده‌سازی آرمان مقدس خدمت‌گزاری برای مردمی که مارا در آغوش خویش به پرورش گرفت، تعلیم و آموزش داد و من‌حیث انسان و اشرف آفرینش به اجتماع تقدیم نمود، با خامه‌ام باید این دَین را ادا نمایم تا در روز پاداش، در قطار مغضوبین پروردگار عالمیان و قضاوت خالصانه و محجوبانه بندگانش که باید مورد خدمت و حرمت انسانی قرار می‌گرفتند، صف‌آرایی نکرده باشم. و بدون تردید اگر همه ما من‌حیث (روشنفکران)، و تحصیل‌کرده‌های رسالتمند، متعهد، و وافی به آرمان‌های والای انسانی نقش اخلاقی و عقیدتی مان را مطابق شرایط زمان ومکان، به مثابه فرزند زمان، به مفهوم مدرن و مثبت آن، در قبال مسایل موجود در میان ملت و مردم مان به بازی مثبت نگیریم، و همیشه از شیوه‌های محافظه‌کاری، تسلیم‌طلبی، شخصیت‌شکنی، از خودبیگانگی، دیگرپرستی، دنباله‌روی، خردستیزی، راکب بر مرکب تخیلات، احساسات، هیجان، خود-بینی، خود بزرگ‌منشی، کهالت، دشمنی با حقیقت و، واقعیت‌ها و شرایط عینی و ذهنی جامعه، و بی‌تفاوت در برابر تعیین سرنوشت خود و مردم خویش، کار بگیریم، باور داشته باشیم که نه هم خدا، نه رسول، نه امام و نه هم پیر ناصرخسرو، که همه ما را بسوی دبیرستان خردگرایی و جهل‌ستیزی دعوت می‌نماید، کمک و یاری نخواهند رساند، زیرا هر قومی و هر مردمی اگر در تعیین سرنوشت خویش، اقدام نه نمایند، از کاروان ترقی، تعالی، انکشاف و رشد، عقب خواهند ماند، و آن رسالتی را که آفریدگار کافه بشریت برای همه ما جهت حفظ و حراست این کائنات زیبا و قابل پژوهش و تفحص بدوش گذاشته است، انجام نداده ایم، و مادامی که این دنیا را ترک گوییم، باز گشت مجدد جهت بهبود و اصلاح آن همه کارزار و کارکردهای زندگی گذشته مان، دیگر هرگز میسر نخواهد شد، و بخاطر آن هدف مشخصی که باید زندگی را بسر می‌رساندیم، نیز بر آورده شده نتوانسته است. آنچه را که می‌نویسم، شاید واقعیت زندگی نباشد، اما واقعیت و عینیت زمانی است که اکنون در آن زندگی بسر می‌بریم، لذا می‌بایست از فرآیند دگرگونی‌های ژرف دنیای عرب، شاخ افریقا، آسیای جنوبی، آسیای مرکزی، فروپاشی اتحاد شوروی سابق، و سرازیر شدن انسان‌های کشورهای غربی به خیابان‌ها، و انشاءالله در آینده های نه چندان دور، در کشور عزیز ما افغانستان، که هنوز نباید قضاوت مثبت فوری و مطلق را در همه این زمینه‌ها انجام داد، درسی اقتباس کنیم تا ما ها در محدوده‌های محیط کوچک خویش توسط مردم مستضعف و درد دیده مان، که دیگر از سیاست و سیاست بازی‌های بی-حاصل، دروغین، فریب دهنده، تباه کن، ویران‌گر، وخالی از تعهدات عقلانی و جمع‌گرایانه، در برابر انسان و انسان‌سالاری، به گونه کامل و نهایی خسته شده اند، از بستر زندگی قومی و اجتماعی، بیرون رانده نشده باشیم. من هیچگونه تردیدی ندارم که این همه حرف‌ها، در پرده‌های ضخیم قوه استماع برخی از افراد، نه تنها اینکه قابلیت نفوذ را ندارند، بلکه بیهوده، خلاف سلیقه زندگی روزمره بعضی‌ها، به پذیرش گرفته می‌شوند، اما من عقیده دارم و باورم این است که روزی این حرف‌ها، به مثابه حقایق زندگی امروزی ما، یا به محاکمه کشانیده خواهند شد، و یا هم جز بینش دقیق و درست‌تر ما در راستای آینده سازی، تبدیل خواهند شد، و آن زمانی خواهد بود که نه نگارنده وجود داشته باشد و نه هم برخی از خواننده‌ها، ولی نسل بالنده و

آینده‌ساز وابسته به ما، حضور عقلانی و با بصیرت خواهند داشت، و هر کدام ما را در غیابت فزیکی و حضور معنوی، در ترازوی عدل مردمی قرار خواهند داد، و به داوری خواهند نشست. زیرا قول معروف است که گفته اند: مؤذن به هر سطح و سویه ای که باشد، وظیفه‌اش فرا خوانی انسان‌ها بسوی نیایش و عبادت است، و اینکه چه کسانی به دعا و نیایش حاضر می-شوند، این دیگر وابسته به سطح تشنگان زندگی معنوی و عرفانی است. و یا هم فرموده اند که: فرس را میتوان الی کنار دریا برد، و لی نمی‌توان جهت نوشیدن آب حیات و زلال، مجبورش ساخت. من نمی‌خواهم انگیزه این نوشتارم را به خواننده‌های عزیز، به افشاگری نشینم، و لی امید دارم که محتوا و سیاق بعدی نگارشم، زمینه تفکر و تعمق مجدد را برای همه دوستان و عزیزان، به ویژه آنهایی که نتوانستند، نخواستند، و یا هنوز هم نمی‌خواهند، افکار و اندیشه‌های شان را باز سازی کنند، و مطابق شرایط زمان و مکان بدون اینکه در کدام دبیرستان سیاسی- اجتماعی قرار داشتند، و یا همین اکنون هم قرار داشته باشند، که هیچکدام شان دارای حقانیت مطلق نبودند و لی دارای حقیقت نسبی بودند، از امکانات خودی، نهادها، مؤسسات و سایر منابع قابل دسترس بخاطر شکوفایی زندگی امروزی و آینده مردم شان، استفاده مؤثر و قابل ستایش خواهند نمود.

اکنون بر می‌گردم به مطلب دیگری، و آن یادآوری از مراحل آغازین بنیان‌گذاری ادارات جماعتی و امامت در افغانستان در سال‌های دوهزار، و به گونه اخص۲۰۳۳م،که هنوز من‌حیث پناه‌گزین در کشور همسایه دست ناسایه خویش، پاکستان قرار داشتیم. دوستان شاید به یاد داشته باشند که تصور ایجاد نظم نوین مؤسساتی، در نظام عقیدتی اسماعیلیان بدخشان افغانستان بر میگردد به زمانه امامت حضرت امام سلطان محمّد شاه، که نماینده خویش را در سال‌های ۱۹۲۵-۱۹۲۳م.،به نام مشنری پیر سبزعلی، به بدخشانات و سرزمین پا میر دو کنار دریای آمو فرستاد تا جماعت را به شیوه نوینی که امام در نظرداشت، رهنمایی کند و بسا از مسایلی که باعث عدم آگاهی دقیق جماعت از تاریخ، فرهنگ و روابط معنوی شان، با وصف استفاده از مکتب عقلانی پیر ناصرخسرو می‌گردید، باید آگاه شوند و زندگی شان را مطابق هدایت جدید، با تأثیرپذیری کمتر از شیوه‌های سنّتی پیری و مریدی، به پیش ببرند که با تأسف فروان شیوه تبلیغ نادرست و تا حدودی فتراق‌جویانه مشنری سبز علی، نتوانست پیام امام را آنگونه که باید انتقال داده می‌شد، به ناکامی مواجه شد، و بعد از برگشت موصوف کارها دوباره به همان گونه‌ای که جریان داشتند، دوباره به حیات خویش ادامه می‌دادند. مزید بر آن، در زمان امامت شاه کریم، در سال ۱۳۴۳ خورشیدی، فرمانی از دربار امام به جماعت بدخشان فرستاده شده بود که توسط مرحوم معلم گلدسته شاه خان، به سمع جماعت رسانیده شد و مادامی که می‌خواستند رهسپار منطقه روشانات شوند، در نتیجه سرازیر شدن برف‌کوچ جان شان را از دست دادند. روح شان شاد باد، و خدمت شان به درگاه خداوند تبارک و تعالی، منظور و محشور گردد. بعد آن زمان باز هم مخالفت برخی ها که تشویش داشتند که حاکمیت و منافع فردی و خانوادگی شان را از دست خواهند داد، در مخالفت با هدایت و فرمان امام قرار گرفتند. در ا واخر سال 2000 م. و اوایل سا2002م، مبنی بر هدایت امام، هیأت چهار نفری، که سه تن آنها را اعضای جماعت افغان و یک تن وابسته به جماعت آسیای جنوبی، به شهر کراچی فرستاده شدند تا از آنجا به مناطق مختلف افغانستان با در نظرداشت امکانات سفر نموده و ذهنیت جماعت‌ها را مورد مطالعه قرار داده و محصول کارکرد ها و پژوهش شان را در زمینه به حضور امام ، بفرستند تا فیصله نهایی را جهت ایجاد ادارات جماعتی در داخل افغانستان صادر نمایند. من، من‌حیث مسئول جماعت آسیای میانه با هیأت همکاری عملی را آغاز نمودیم و در معرفی اشخاص و افراد واجد شرایط، با در نظرداشت سوابق خدمت معنوی شان برای جماعت بدخشان و دربار امام، و فارغ از هر گونه جهت‌گیری‌های خلاف منافع مردم و جماعت، به ایشان معرفی نمودیم و بدون تردید در شهر کراچی نیز با همه افراد شایسته و واجد شرایط همواره گفتمان‌ها صورت می‌گرفت، اما باید گفت که فرآیند کاری هیأت بخاطر نداشت تجربه کافی از زندگی جماعت افغان، و به خصوص مناطق فلات پامیر بدخشان افغانستان و به ویژه شغنان، اشکاشم، واخان و زیباک، تعییناتی که صورت گرفت، مطابق سلیقه و ذائقه هیأت افغانی و مداخله بی‌جای برخی از افراد کارمند ادارات منطقه پامیر و شغنان تاجیکستان وابسته به حلقات معین بیرونی دردسرهایی را ایجاد نمودند که برای دوستان کاملاً واضح است و اینگونه حرکات دیده و دانسته صورت گرفته بود. قابل تذکر است که از ولسوالی های سرحدی بدخشان در ترکیب هیأت کسی حضور نداشت به علت اینکه اولاً از اعضای جماعت بدخشان مقیم کانادا کمترین افرادی با ادارات امامت ارتباط داشتند، و آقای شاه عصمت‌الله حبیبی که از

پیرزاده‌های اشکاشم است و در شهر مونتریال کانادا زندگی بسر می‌برند و روابط شان هم با ادارات امامت کانادا خوب بود، مگر هیأت یاد شده با ایشان در گفتمان خوبی قرار نداشتند و میل نداشتند تا ایشان نیز با آنها همکار باشند. در ضمن کسانی که در پاکستان قرار داشتیم، به شمول شخص من، قاضی قوت نیرو، علی شاه صبار، داکتر خوش نظر پامیرزاد، مذهب شاه ظهوری، نیز مورد پسند هیأت قرار نگرفتیم و خودسرانه هر آنچه که دیگران برای شان می‌گفتند، مطابق آن پیش رفتند، که تا حدی نارضایتی‌ها ایجاد گردیدند. حتی برخی‌ها تلاش ورزیدند تا آن ناهمگونی هایی که در میان جماعت مرکزی وجود داشت، باید در میان جماعت بدخشان همآفریده می‌شد، تا دست‌آوردی باشد برای برخی که سال‌ها منتظر آن بودند و بدون تردید از موجودیت برخی شغنانی ها هم به نفع خود، استفاده می‌کرده بودند. بطور مثال وقتی که در سال ۲۰۰۳م، هنگام تشریف آوری امام به کابل جهت افتتاح ادارات جماعتی و دیدار با رهبری جدیداً توظیف شده، به کابل فرستاده شده بودم و بعد از ختم وظیفه با برخی از دوستان گرد هم آمدیم تا چگونه باید بتوانیم با جماعت کار کنیم، محتوای نشست ما که دارای هیچگونه آجندای شخصی و فردی و دسته‌ای نبود، برای روز فردا به ذهنیت رهبری جماعت مرکزی رسانیده شد، و بدخشانی‌ها را به اصطلاح خود شان به تفرقه‌اندازی متهم نمودند که این محصول فکر دوستان ناعاقبت‌اندیش ما بود. ذکر این واژه‌ها بخاطر آن است که زمانی در میان شغنانی‌های ما در زمینه به نحوه دیگری زمزمه صورت می‌گرفت، لذا لازم است، برای آینده اندیشان واضح گردد. با آنهم کادرهای زیادی از طریق کراچی به افغانستان فرستاده شدند و در ادارات وظیفه گرفتند و لی کمترین شان الی مدت زمان معین باقی ماندند که نمی‌خواهم در این مورد ابراز نظر کنم، به دوش آنها واگذار می‌کنیم. اکنون ادارات جماعتی و ادارات امامت در افغانستان دارای کارکردهای زیادی هستند که می‌توان در زمینه از ساختار جماعت‌خانه‌ها، و سایر نهادهای آموزشی، صحی و تعلیمی در اکثر مناطق افغانستان، به ویژه در چندین منطقه پلخمری، دوشی، بامیان، شهر کابل، بهسود، اشکاشم، ناحیه قرغه، و در آینده در شغنان یادآور شد. نخستین عبادت‌خانه و خانه جماعت ولسوالی اشکاشم نیز در در نتیجه زحمات مردم و همکاری و یاری مادی و معنوی ادارات امامت و جماعتی به ساختار گرفته شده بود و به تاریخ ۱۵ماه می سال ۲۰۰۸م.،با اشتراک همه اعضای جماعت، کارمندان ادارات امامت، و هیأت رهبری ادارات دولتی ، به شمول ولسوال اشکاشم، به بهره‌برداری سپرده شد. ساختار این جماعت‌خانه به گونه‌ای صورت گرفته و طرح و دیزاین شده است که زیبایی خاصی را بسوی دریای آمو که سرحد میان افغانستان و همسایه دوست و نیک مان پامیر تاجیکستان، که در مجاورتش قرار دارد، درا ذهان وا فکار انسان‌ها، و نیایشگران آندیار می‌آفریند. این ساختار با وصف آنکه جای عبادت و نیایش است، موجودیت ادارات محلی جماعتی وابسته به ادارات والاحضرت آقاخان نیز، از ضمایم این ساختار به شمار می‌روند.این تصویر ساختمان جماعت‌خانه حسن صباح است که اکثر خواننده‌های محترم با آن آشنایی دارند و حتی زمانی که شهر کابل در آتش اختلافات ذات‌البینی و درگیری‌های نیروهای مسلح جهادی می سوخت، اکثر دوستان شغنانی در آن جا پناهنده شدند و برای چند صباحی زندگی آرام شان را سپری نمودند. حتی قرار بود که زمین اطراف آن نیز برای مردم شغنان که در شهر کابل به سر می‌بردند، به ویژه آنهایی که در کندک چهارم وزارت خارجه توظیف شده بودند، توزیع گردد، و از وابستگان اصلی جماعت‌خانه نیز ابراز نظر مثبت در زمینه توزیع آن صورت گرفته بود، مگر در فرجام بجایی نرسید زیرا، علاقه‌مندان و مشترکین آینده آن نیز به تفاهم نرسیدند و هم نخواستند به تفاهم برسند. نمای ساختاری جماعت‌خانه قرغه نیز که در این اواخر به ساختار گرفته شده و پلان کاری آن در سال ۲۰۰۰م، طرح ودیزان شده بود به بهره‌برداری قرار گرفت. از نقطه نظر موقعیت و محل قرغه شاید لازم نباشد توضیحات بیشتر داده شود، زیرا همه خواننده‌های محترم آشنایی کامل دارند. صرف یک نقطه را باید ذکر کرد این است که برای مدت مدیدی جماعت منطقه قرغه از این نعمت برخوردار نه بودند و تنها به روزهای جمعه و یا بعضاً باری در ماه، می‌توانستند به سایر جماعت‌خانه‌های شهر کابل، به ویژه جماعت‌خانه نخستین، جماعت‌خانه عمومی و بعضاً هم جماعت‌خانه حسن صباح، بروند تا طاعت و عبادت خود را انجام دهند، که امروز این نقیصه رفع گردیده است. عمر وسن و سال سنّت رضا کاری در تاریخ و سنّت طریقه و عقیده ما، به اندازه تاریخ عقیده و باور ما طولانی است که همواره کارهای علمی، اجتماعی، و زمانی را به سر رسانده اند که افتخار تاریخ و جماعت ما در فراز و فرود تاریخ بوده است، که بزرگترین نمونه آن را می‌توان در کارکردهای داعیان، حجّت ان، معلمان، مأذونان و مستجبان جماعت، به ویژه پیر بزرگ

ناصرخسرو، و سیّدنا حسن صباح، به جستجو نشست. امام زمان در یکی از هدایات خویش فرموده اند: "من از کارعالی و بی-نظیری که داوطلبان ما انجام داده اند. این ملاقات را سازمان دهی کنند بسیار تحت تأثیر قرار گرفته و سپاس‌گزارم. به تمام کسانی که در امکان پذیر ساختن این ملاقات کمک کرده اند، گرم‌ترین و محبت‌آمیزترین دعاهای خیر مهرآمیز خود را برای یک یک شما می‌دهم."

جماعتی که در ناحیه قرغه زندگی می‌کنند، در سال‌های هشتاد به اسکان آغاز نمودند و دشواری های زیادی متقبل شده بودند. این جماعت از ولایات وعلایق ناهمگون افغانستان مانند سایر جماعتی که در زمان حاکمیت ظاهر شاه و داؤود خان به مناطق تایمنی، خیرخانه، وزیرآباد، و شهر نو آمده اند، جماعت قرغه نیز، به این ناحیه آمده و جابجا شده اند. در مدت زمان چند سال به تعداد زیاد جماعت‌خانه‌ها در مناطق مختلف کشور به ساختار گرفته شده اند که در حقیقت معرّف هویت عقیدتی و تاریخ فرهنگ عقیدتی جماعت اسماعیلی در افغانستان بوده وهم محل نیایش و طاعت و عبادت آنها را تشکیل دهنده است. نقطه دیگری را که باید تذکر داد این است که این مراکز نه تنها اینکه مکان عبادت و نیایش خواهند بود، بلکه مراکز گرایش جمعی، تعددگرایی، همدیگرفهمی، ادای احترام و اکرام به مقام والای انسان، تاریخ و فرهنگ سایر باورمندانی که در کشور عزیز ما افغانستان، حیات بسر می‌برند. بدون تردید ایجاد این چنین مراکز برای جوانان جماعت دارای ارزش بنیادی در زمینه-های تندرستی جسمانی و روانی، و از سویی هم در استحکام روابط شان با جوانان دیگری که در محیط پیرامون شان حیات بسر می‌برند، می‌باشد. مجمع تسهیلات ورزشی یادشده فرهنگ درستی را در میان جوانان و نوجوانان می‌آفریند، و آن‌ها را از گرفتاری‌های ناهمگونه ناسالم، نیز بسوی نجات می‌برد. روحیه همکاریو همدیگرفهمی را میان آنها به وجود می‌ورد، و در معرفی هویت فرهنگی و اجتماعی شان نیز نقش بارزی را بازی خواهد کرد. پرسش اساسی این است که: طرح، دیزاین و ایجاد این چنین مراکز و اماکن مقدس بر اساس هدایت امام جهت آفرینش سهولت برای جماعت افغانستان، صورت می‌گیرد، که باید در برگیرنده تمام مناطق افغانستان باشد که تا حدودی در حال تحقق و تطبیق نیز قرار دارند، و عمده از همه این است که ساختار این همه مراکز و اماکن عبادت و نیایش بدون سر و صدا، در عدم اعتصاب و پر خاشگری، بروز اختلافات مردمان محل، دخالت افراد استفاده‌جو، مغرض، تفرقه‌انداز و حاکم‌باش، صورت گرفت و در آینده‌ها هم صورت خواهد گرفت. ادارات و نهادهای امامت، جماعت را در زمینه به تشویق می‌نشینند و یاری شان می‌رسانند تا کاری را به پیش ببرند و آینده سازی را شعارخود سازند، و نه باید به دوران سده‌های ۱۷ و۱۸ برگردیم، که در آن زمانه‌ها، وقتی که حاکمیت‌های منچوری که در جمهوری مردمی چین امروز بر سر قدرت بودند و میل داشتند که خطوط قطار آهن را به ساختار بگیرند تا مردمان از دشواری‌ها نجات یابند، برخی‌ها دست به اعتصاب زدند و استدلال می‌کردند که این خطوط قطار آهن اگر به ساختار گرفته شوند، شیطان و یا ابلیس در زیر آنها جا بجا خواهد شد، و مردم محیط و منطق را از راه راست و مستقیم، به بیراهه خواهد کشانید و درد سر را ایجاد خواهد کرد. که مثال زنده آن را همین اکنون در ولسوالی شغنان در راستای ساختار جماعت عمومی که قرار است بخاطر انجام خدمت‌گزاری به عقیده مردم معتقد صورت گیرد، مشاهده کرده می‌توانیم که با تأسف بار مجدد و حتی بار ثالث سرنوشت خود را بدست دیگران می‌سپاریم، و بخاطرغرور بیجا، تکبر، عدم پذیرش روحیه انکسار و شکسته‌نفسی، از نعمتی که در اختیار ما قرار می‌گیرد، ابا می‌ورزیم و بعدها دیگران را به باد ملامتی می‌سپاریم و شاید هم بگوییم که خداوند خود نمی-خواهد برای ما چیزی را عنایت کند، در صورتی که دیگران می خواهند و لی شاید ما هستیم که نمی‌خواهیم. جهت وضوح بیشتر مطلب می‌خواهم یک قصه خیلی ها وطنی را پیشکش نمایم: در زمانه‌های دور دو تن برادران با هم زندگی می‌کردند که یکی غنی و دیگری فقیر بود. فقیر همواره می‌گفت که چرا خداوند به شما همه نعمت‌هایش را ارزانی فرموده ولی برای من هیچ چیزی را لازم نمی‌بیند. برادرغنی گفت خداوند روزی را برای همگان عنایت فرموده است و این خود انسان است که روزی‌اش را قطع می‌نماید. برادر غنی فقیر را گفت که فردا باید بروی و از پل پیشروی خانه باید بگذری و خداوند روزی‌ات را خواهد داد. فقیر برای فردا خود را آماده ساخت و مادامی که از پل می‌گذشت با خود اندیشید که باید با چشمان سر بسته عبور کند تا لیاقت و مهارت‌اش را به سنجش گیرد. با این عمل خویش نعمتی را که در وسط پل برایش تهیه و تدارک دیده شده بود از دست داد. لذا ما نباید این چنین کاری بکنیم. کسانی که در فرآیند انتخاباتی در شغنان بر خلاف همدیگر کارکرد سیاسی و گروهی داشتند، تا برنده شوند

که هیچ کدام شان هم برنده نشدند، حق مسلّم خود را به دیگران واگذار کردند، در ساختار نه تنها جماعت‌خانه، بلکه جماعت‌خانه‌ها، مراکز ورزشی، صحی، سرک‌ها، و غیره نباید به سطح دهکده‌ها، و دسته‌های چند نفری تقسیم شویم و حق مسلّمی که امام یا نظام دولتی برای ما در نظر گرفته است در نتیجه اتحاد نامقدس، از دست بدهیم. این واژه‌ها برای آنهایی که منافع شان در خطر است، و یا شخصیت اجتماعی و سیاسی شان دیگر از آن اثرات معین‌ای که باید برخوردار می‌بود اکنون نیست، قابل پذیرش نیستند، اما بدون تردید اگر با شیوه عقلانی و ازدیدگاه منافع مردم و جماعت به اندیشیم، یک وقتی پذیرا خواهند شد.

اکنون در شهر کابل عده زیادی ازاسماعیلیان آستان شغنان زندگی بسر می‌برند که تعداد زیاد شان هم روشنفکران، تحصیل-کرده‌ها، افراد با نفوذ، صاحب صلاحیت، مقام و تأثیرات خوب هستند که از زمان تشکیل ادارات در افغانستان، هم حضور فزیکی دارند، و هم معنوی. در نواحی مختلف شهر کابل زندگی می‌کنند، عبادت‌گاه ندارند، به سایر مراکز عبادت‌گاه یا بهتر گفته شود، جماعت‌خانه‌ها هم نمی‌روند، و از پیشنهاد ساختار چنین مراکز و اماکن مقدسه نیز، یا هراس دارند و یا هنوز ذهناً آماده نشده اند، زیرا وقت شان در فرآیند غیبت‌گویی از همدیگر، پشت‌سرگویی، فرستادن عرایض و شکایت‌نامه‌های خود-شکنانه به مقامات بالایی دولتی و حکومتی، تلف می شود. مرا معذور دارید اگر کمی زشت‌تر گفته باشم، ولی سوگند یاد کرده ام به آن تقدساتی که نزد خود دارم، در گذشته هم محافظه‌کار نبودم و اکنون هم هرگز الی ختم حیات به محافظه‌کاری دست نخواهم زد، ولو دوستان و همشهریان آزرده هم شوند، باکی ندارد ولی وجدان، احساس و خرد انسانی‌ام در برابر داور کل، و به ویژه داوری مردم که شدیدترین داوری است، خجلت‌زده و ناراحت نباشد. شاید برخی‌ها ادعا کنند که شماهایی که دور از وطن این ادعاها را می‌کنید، چون نزدیک نیستید و از اوضاع و احوال دقیق آگاه نیستید، لذا چنین شکرریزی می‌کنید. نه تنها من بلکه همه آنهایی که بهتر از من هستند و سنگ همکاری و خدمت‌گزاری را به سینه می‌زنند هراس دارند که سرنوشت آنها نیز با سرنوشت، شخصیت‌های صادق کاندید شده ناکام، و آخرین ولسوالی شغنانی تبار، که توسط قهرمانی شماها از وظیفه سبک دوش شد، و بدون تردید ولسوال آینده شما هر کاری که کند، هیچ کدام ما و شما، از صغیر گرفته الی کبیر، از فقیرالی غنی، از آقسقال الی ارباب، از پیر الی خلیفه، از سیاسی الی روحانی، هر گز پکولش را کج نخواهیم گفت، بلکه در درست ساختنش و راست نمودن آن نیز همکاری خواهیم کرد.

اکنون باید هر کدام ما در فکر آینده آماده‌سازی فرزندان آینده وطن شویم و یا هنوز هم در شیرازه (اخلاقیات)، آفریده شده کنونی به زندگی چندروزه خود ادامه دهیم و مانند نبات خشک شویم و هیچ‌گونه اثری از ما باقی نماند. دوستان خوب به یاد دارند که زمانی معارف و شخصیت‌های خوب شغنان از شهرت بسزایی برخوردار بودند، و این معلمین شغنان بودند که در سراسر ولایت بدخشان صادقانه به تعلیم و تدریس فرزندان مردم بدخشان می‌پرداختند. آن محلات دیگر دارند بسوی پیشرفت می‌روند، همه تمایز قبلی دیگر در میان شان وجود ندارند، و لی ما هنوز در برگه اول باب کتاب زندگی اجتماعی، فرهنگی، عقیدتی و سیاسی خود هستیم. بیائید از این منطق استفاده کنیم که فرموده شده است:

تا به فکر خود فتادم، روزگار از دست رفت تا شدم از کار واقف، وقت کار از دست رفت

(صائب)

مکی‌های مناطق مرکزی افغانستان در زمان زمامداران و حاکمان زمان : بعد از مرگ نابهنگام سید فریدون خان، سید تیمور شاه فردی را به مرکز بخارا فرستاد و از آنجا خبر مرگ سید فریدون را به مقام حضرت سلطان محمّد شاه آقاخان سوم گزارش داد. سلطان محمّد شاه بعد از پیام تسلیت و دعا به روح آن مرحوم، مسئولیت رهبری اسماعیلیان افغانستان را به سید تیمورشاه خان فرمان داد. آغاز وظیفه سید تیمورشاه در کولاب مصادف بود با انتقال سلطنت از امیر عبدالرحمن خان تا اینکه عریضه‌ای به دربار امیر حبیب‌الله فرزند امیرعبدالرحمن خان که آن زمان امیر افغانستان بود، فرستاد تا به او اجازه دهد که دوباره به وطن اصلی‌اش افغانستان بر گردد. امیرحبیب‌الله این خواهش را پذیرفت؛ سید تیمورشاه خان با اعضای خانواده ومریدان فراری‌اش از دریای آموگذشت؛ چند روز در ینگی قلعه (جنگی قلعه) رستاق و مدتی در بهارک تالقان، چوغه خان‌آباد، شورآب و خواجه لقمان درتخار دوران مهاجرت را سپری کردند . تا اینکه بعد از یکسال از جانب امیر، فرمان رسید که سید تیمور خان

باید در پایتخت افغانستان در کابل زندگی را اختیار نماید. بنا به فرمان امیر، فامیل سید تیمورشاه خان را از راه غوری، نیک پی، غوربند و پروان به کابل آوردند و در محلی به نام "هندوگذر" اجازهٔ اقامت دادند. با آگاهی از بازگشت سید تیمور خان به وطن، پیروان اسماعیلیه جوقه، جوقه با آوردن وجوهات و سهم امام، به رفت‌وآمد و دیدار با او پرداختند و مدت دوس ال زندگی بدین منوال سپری شد. تا اینکه به فرمان امیر، سید تیمور خان را با نزدیکانش به قندهار تبعید نمودند. این سفر تبعیدی از طریق کابل، غزنی، کلات به قندهار در مدت بیست‌وسه روز طی شد و در مدت دو سال دیگر سید تیمورخان با فامیل و هواداران خود در شهر قندهار در تبعید به سر بردند؛ درهمان مدت بازهم مریدان و پیروان اسماعیلیهٔ افغانستان، خود را به قندهار می‌رسانیدند و وجوهات و سهم امام را به او می‌دادند؛ در آن زمان سلطان محمّد شاه در هند برتانوی، علاوه از مقام رهبری اسماعیلیان نزاری، به حیث امام زمان و یکی از مؤسسان درحزب مسلم لیگ بود. به اشارهٔ او، دولت کابل، فرمان تبعید را لغو و فامیل سید تیمور شاه را دوباره به کابل دعوت نمود. درین سفر بازگشت، معززان قندهار به نام‌های صوفی محمّد جان پسر نایب‌الحکومهٔ قندهار، جنرال میرزا، سید قاسم خان شاعر و عده‌یی از سران قوم پشتون های قندهار با اعزاز و اکرام از سید تیمور شاه پذیرایی کردند و آنها را از قندهار به جانب کابل خدا حافظ گفتند. سفر بازگشت سید تیمورشاه از قندهار به کلات، مقر، غزنی الی کابل چهارده روز را در برگرفت؛ تا در برچی کابل رحل اقامت گزیدند؛ به انتظار اینکه، چه زمانی فرمان پادشاه دربارهٔ اجازهٔ اقامت شان صادر شود. بعد از مدتی، فرمانی به واسطه محمّد حسین خان مستوفی "کوهدامنی" برای شان می‌رسد که باید به محلی به نام سیدخیل در جبل‌السراج فعلی ولایت پروان در قلعهٔ خود همین مستوفی محل، بودوباش اختیار نمایند. در مدت سه سال زندگی درجبل‌السراج، تمام مصارف نقد و جنس از خزانهٔ دولت به فامیل سید تیمورشاه می‌رسید و اسماعیلیان پروان و دیگران نیز سهم امام خود را به او می‌آوردند. بعد از سپری شدن سه سال، محمّد حسین خان مستوفی سید تیمورخان را با برادر خوردش سید نادر شاه کیانی به دربار نصرالله خان به مضور معرفی نمودن می آورد. سردار نصرالله خان با آنها رفتار دوستانه می‌کند و برای محمّد حسین خان مستوفی، می‌گوید که برای سید تیمورشاه خان و اعضای فامیل شان معاش کافی مقرر شود؛ تا آنها با آرامش اقتصادی و رفاه، زندگی کنند. بعد ازآن به اشارهٔ محمّد حسین خان مستوفی، از جبل السراج به "استرغچ" پروان انتقال داده شده و همان معاش قبلی‌اش به او پرداخته می‌شود. بعد از نه ماه زندگی در "استرغچ"، حادثه‌ای بزرگ به وقوع می‌پیوندد که عبارت از قتل امیر حبیب‌الله خان در"کله گوش" لغمان هنگام شکاراست. بعد از آن حادثه، امیر امان‌الله خان برتخت سلطنت می‌نشیند و امیر افغانستان می‌شود. دوران ده سالهٔ امارت امان‌الله خان از دوره های درخشان و آغاز آزادی‌های نسبی در افغانستان است. امان‌الله خان کارهای بزرگی را انجام داد که از آن جمله به دست‌آوردن استقلال افغانستان درسال ۱۹۱۹ میلادی از دولت هند برتانوی و شناسایی افغانستان به حیث یک مملکت آزاد در جهان آنروز بود و یکی هم لغو فرمان‌های دوران امیر عبدالرحمن خان پدر کلان و امیر حبیب‌الله خان پدرش را درحصه تبعیدشوندگان افغانستان که عملاً تحت اجراآت قرار داد. در اثر فرمان امیر امان‌الله درجمله بسیاری از تبعید شدگان سیاسی، سید تیمور شاه خان هم که در آنوقت در "ده مراد خان" چهاردهی کابل زندگی داشت، خود را توسط میرزا محمود نام، وزیر مالیه وقت به حضور امان الله خان رسانید و از او به خاطر استرداد ملک و زمین و دارایی خود طلب بخشش کرد. امیر امان‌الله خان که یکی از شخصیت‌های ملی و سیاسی عصر خود بود، با سید تیمورشاه خان با حسن سلوک رفتار می‌کند و می‌گوید که: "برادر خورد شما سید نادرشاه کیانی باید در کابل باشد و شما با اهل و عیال خود به درّهٔ کیان که ملک و جای اجدادی شما است بروید." بعد از آن او از طریق کو تل "اونی" حصه دوم بهسود جانب سیاه سنگ رفته و پس از عبور از کوتل حاجیگگ از طریق درّهٔ شکاری بامیان در مدت یکهفته به درهٔ کیان می‌رسد و به امورعادی زندگی مصروف می‌گردد؛ تا اینکه در اثر مرض مزمن که از سالها دامنگیرش بود، در درّهٔ کیان وفات می‌کند. با ظهور امان‌الله خان در صحنه سیاسی افغانستان، هنوز هم از خوانین و سران قبایل گروگان‌ها در پایتخت وجود داشت؛ زیرا با وصف لغو امر تبعید سیاسی، بازهم عدم اطمینان کلی از نفوذ سران قبایل و رهبران مذ هبی و سیاسی که با عث درد سر شود وجود داشت. بناءً از هر فامیل بانفوذ، یک و یا چند نفر از نزدیکان آنها به حیث مهمان با معاش در مرکز کابل نگهداری می‌شدند که یکی هم "سید نادرشاه کیانی" برادر سید تیمور شاه رهبر اسماعیلیان افغانستان بود. زمانی‌که سید فریدون شاه در سال ۱۲۸۷هجری شمسی وفات کرد وبه جایش سید تیمور

شاه از جانب سلطان محمّد شاه به حیث رهبر اسماعیلیان در افغانستان مقررشد، سید نادرشاه کیانی یازده ساله بود؛ او در تمام دوران تبعید او عملاً مزة تلخ یتیمی را چشیده و رنج آواره گی و تبعید سیاسی را دیده بود. زمانی‌که سید تیمور خان به امر دولت امان‌الله خان به درّه کیان رفت، سید نادرشاه که به سن بلوغ رسیده بود، در کابل طور گروگان زندگی می کرد. او دو سال دور از فامیل در کابل زندگی کرد. تصادف نیک کارش را می‌کند؛ سید نادرشاه با دختر"نوروز خان شغنانی" نامزد می‌شود و با او ازدواج می‌کند. نوروز خان از جمله مشاهیر سیاسی آنزمان بوده و یکی از دختران او در قید نکاح امیر حبیب‌الله خان نیز بوده است؛ با نسبت خویشی با سید نادرشاه کیانی، خانم امیر حبیب‌الله خان کمک می‌کند که او حقوق گروگان بودن را از جانب امیر امان‌الله ماهانه سه هزار کابلی تنخواه اعزازی خود به دست آرد. بعد از دو سال، معاش اعزازی خوانین با تقرر شخصی به نام "میرهاشم" به حیث وزیر مالیه دوره امان‌الله خان قطع می‌گردد. سید نادر شاه کیانی باقطع معاش اعزازی، از مقامات دولت امیر امان‌الله تقاضای رفتن به درهٔ کیان را نموده، بعد از دریافت اجازه، به سواری اسپ از کابل عازم درّه "کیان" می شود. سفر او از کابل به چاریکار، چهارده غوربند، زیر کوتل شیبر، درغان، جوزار، غندک، دوآب، تاله و برفک است. هنگامیکه اوبه کوتل خاکی می‌رسد، مردم شیخ‌علی با "بازمحمّد خان وکیل"، "میرزاعلی منکباشی"، "فیض محمّد بیک میرهزاره" با سواران بزکش نیک پی جهت خوشی مسابقه بزکشی می‌کنند و به افتخار او فیرهای شادیانهٔ هوایی را به راه می‌اندازند؛ زمانی‌که او به شترجنگل می‌رسد، با ذبح کردن گاوی از جانب "میرهزاره" در قدم او، شب مهمان فیض محمّد بیک می‌شود. به استقبال او باشندگان درّة کیان با پسران سید تیمورشاه خان و داود خان همشیره‌زاده اش همراه با غلام حسین بیگ نمایندهٔ مردم نیک‌پی می‌آیند و فردای آنروز عازم درهٔ کیان می‌شوند. مریدان او در مسیر راه تاله و برفک ودرهٔ کیان چندین گاو را ذبح می‌کنند؛ تا اینکه به درهٔ کیان می‌رسند. آنزمانی است که سید تیمورشاه در اثر مریضی که عاید حالش بوده فوت کرده است. با فوت سید تیمور شاه وظیفهٔ رهبری مذهبی به امر امام زمان از هندوستان به نام سید نادرشاه می‌رسد و عملاً او به حیث رهبر مذهبی اسماعیلیان افغانستان آغاز به کار می‌کند و ازسال ۱۳۰۴ خورشیدی به بعد در نظم و رفاه و سازماندهی اسماعیلیان، دست به کار می‌شود. دوران رهبری مذهبی او مصادف به عصر امیر امان‌الله خان، امیر حبیب‌الله کلکانی و پادشاهی نادرخان و دوران سلطنت چهل سالهٔ محمّد ظاهر شاه است. او با سیستم‌های خودکامه و حکام ناشایسته در حمایه و رفاهیت پیروان خود و با سهم‌گیری در امنیت و استقلال همیشه از وحدت ملی و صلح و آسایش هموطنان خود جانبداری می‌کرده است. او شخصی عارف و دوراندیش بود و در اثرکوشش‌ها و خواست او یگانگی میان هواداران اسماعیلیه و دیگرمذاهب و ملیت‌ها بالا گرفته و به تدریج پایگاه جامعهٔ اسماعیلیان افغانستان بیش از گذشته‌ها مستحکم گردید. رهبری سید نادرشاه کیانی باعث شد که جامعهٔ اسماعیلیان افغانستان جایگاه شایسته یی در کنار سایر مذاهب به دست آرند و از انزوا و گوشه‌گیری و تقیه‌های غیرضروری رهایی یابند. او در مقابل خرافات مذهبی ازنگاه عقاید ناب اسلامی به پاخاست و از اجدادپرستی و شمع‌سوزی‌ها و بوسه و زیارت سنگ و چوب و قبرهای مشکوک، پیروان را بر حذر داشت؛ او مرد صاحب قریحه در شعر و هنر نویسندگی بود. او در طی ۷۳ سال عمر گرانبهای خود در حدود ۵۷ جلد کتاب نظم و نثر در تاریخ، عرفان، احادیث نبوی و تفسیر قرآن به نام‌های تاریخ سلطانی، تاریخ غریب، راز و رموز، گلشن راز ثالث، صدویک حدیث و تفسیر منظوم و غیره را تألیف کرد که عده‌یی از آثار او به چاپ نیز رسیده اند. سید نادرشاه کیانی، شخصی علم‌دوست بود. به صحبت دانشمندان ارج واحترام می‌گذاشت و همیشه برای شاعران و دانشمندان بخشش وهدایا می‌داد. او علاقهٔ عجیب به صحبت و مناظره با دانشمندان داشت. قاری عبدالله ملک‌الشعرا، سید ابراهیم عالمشاهی، صلاح الدین سلجوقی، صوفی عبدالحق بیتاب، استاد خلیل‌الله خلیلی، محمّد ابراهیم صفا، شایق جمال و خال محمّد خسته و ده ها دانشمند و شاعر دیگر همیشه درنشست و گفتگوهای هنری و عرفانی با او بوده اند و عده یی از این دانشمندان در تألیفات سید نادرشاه کیانی تقریظ و اظهار نظرها نیز نوشته اند. باهمه اوصاف و مقام علمی و فرهنگی، او در چشم حاسدان چون خار مغیلان بوده و تبه‌کاران محلی و حکمروایان از مقام و نفوذ مذهبی و مردمی او می‌هراسیدند.

وضعیت فرهنگی و جهان‌بینی امروز اسماعیلیان افغانستان: از باورهای اسماعیلیان امروز افغانستان اطلاعات دقیق در دست است و در این اواخر شهزاده کریم آغاخان چهارم و چهل نهمین امام اسماعلیان جهان با ایجاد بنیادها و مؤسسات در بخش‌های

مختلف فرهنگی، تعلیمی، صحی و اقتصادی در تفاهم با دولت افغانستان ایجاد نموده است و امید است که در جهت احیای فرهنگ اسماعیلیان افغانستان نیزکوشش‌های مؤثرصورت گیرد تا این جماعت مظلم و سخت ستم‌کشیده درطول تاریخ بتوانند مانند سایر شهروندان افغانستان آزادانه زندگی کنند وازهمه حقوق شان برخوردار باشند. اطلاعات غیراسماعیلیان افغانستان درباره عقاید اسماعیلیان بسیار محدود است و حتی اثناعشری‌ها دیدگاهی بسیار منفی درباره آن‌ها دارند درحالیکه اثناعشری‌ها خود گاه گاهی مورد توهین وتحقیر شدید سنی‌های تندرو قرار می‌گیرند. حاجی کاظم یزدانی، از مؤرخان معاصر افغانستان، که تا اندازه‌ای در باب اسماعیلیه و عقایدشان تحقیق کرده است، می‌گوید: "شاید قریب سه در صد از جمعیت افغانستان، شیعه اسماعیلی باشند... شیعیان اسماعیلی افغانستان از محروم‌ترین و مظلوم‌ترین طبقات این کشور بوده‌اند و در طول تاریخ، مصائب و آلام بی‌شمار دیده‌اند. علاوه بر آنکه از طرف رژیم‌های وقت افغانستان تحت فشار قرار می‌گرفتند، اکثریت ملت افغانستان نیز آنان را یک فرقه غالی و حتی مشرک پنداشته، انواع توهین و تحقیر و آزار را در حقشان روا می‌داشتند. حتی شیعیان دوازده امامی که خود مورد توهین و تحقیر از طرف اکثریت قرار می‌گرفتند، اسماعیلی‌ها را از خود طرد می‌کردند؛ در صورتی که اسماعیلی‌ها اتهام غلو را همواره رد نموده اند و خود را مسلمان واقعی می‌دانند. اسماعیلیان امروز در افغانستان برای شان جماعت‌خانه‌های ساخته اند که سه وقت درآن جا می‌روند و به عبادت (نماز) می‌پردازند."

صدمه فرهنگی طالبان به اسماعیلیان و میراث مکتوب آنها : از فرهنگ‌ستیزی طالبان نه کتابخانه‌ها در امان بود، نه موزه‌ها و نه بت‌های بامیان و دیگر آثار باستانی و فرهنگی بسیار با قدمت افغانستان. برخی از کتابخانه‌ها که دربرگیرنده آثار خطی نفیس افغانستان بود، از جمله کتابخانه‌های ولایت بدخشان و درهٔ کیان، در اختیار اسماعیلیان این کشور قرار داشته است. بسیاری از کتبی که در این کتابخانه‌ها نگهداری می‌شد، تک نسخه بوده است که متأسفانه برخی از آن ها برای همیشه از دست رفته است. یکی از نزدیکان سید منصور نادری، فرزند سید نادرشاه کیانی مشهور به سید کیان از جمله رهبران فرقه اسماعیلیه در افغانستان، خاطرنشان می‌ساخت که وقتی آقای نادری از کتابخانهٔ ملی ایران درخواست کتاب برای کتابخانه خود در درهٔ کیان نمود، کتابخانه ملی از ما لیست کتب موجود در کتابخانه را خواست تا کتاب‌هایی را که ما نداشته باشیم بدهند. وقتی لیست کتاب‌های موجود درکتابخانه درهٔ کیان را ارایه داشتیم، آن ها وحشت زده شدند، زیرا کتاب‌هایی در لیست ما بود که اصلاً در ایران وجود نداشت و شناخته شده نبود. همین کتابخانه با هزاران جلد کتاب نفیس و نایاب و کم یاب خود، وقتی در سال ۱۳۷۷ خورشیدی به دست طالبان افتاد، به آتش کشیده شد و تمام کتاب‌های آن سوزانده و یا به غارت برده شد.

افغانستان و آغاز فصل نو برای اسماعیلیان: سقوط طالبان و روی کار آمدن دولت انتقالی اسلامی در افغانستان، به تمام مردم این کشور، از جمله اسماعیلیان، فرصت داد تا نفسی تازه کنند و به امید فردای بهتر بنشینند. اوضاع از جهاتی شکننده می نماید، اما همین فضای نسبتاً آزاد در مدت شش‌سال و نیم پس از سرنگونی طالبان، مجال تحرک دوباره برای بسیاری از شهروندان، فرهنگیان و گروه‌های گوناگون این کشور را فراهم نمود. اسماعیلیان این مرز و بوم نیز در این مدت آشکارا جانی تازه گرفتند و به تکاپو برای بهبود اوضاع سیاسی، اقتصادی، اجتماعی و فرهنگی . مذهبی خویش افتادند. در پاییز سال خورشیدی ۱۳۸۱، آغاخان چهارم، چهل نهمین امام اسماعیلیان در کابل و بدخشان به بازدید از پیروان خود شتافت و پس از چند سال محرومیت اسماعیلیان افغانستان از دیدار او، پیروان افغانی‌اش به استقبال او رفتند. آقاخان چهارم در این سفر با حامد کرزی، رئیس دولت انتقالی افغانستان، و سایر دولتمردان در کابل نیز دیدار کرد و از آن ها وعده همکاری با پیروانش را دریافت نمود و متقابلاً خود وعده همکاری با دولت کابل در پروژه‌های بازسازی این کشور را سپرد. در۲۲ آذر سال ۱۳۸۱ خورشیدی، شصت و ششمین سالگرد تولد شهزاده کریم آغاخان، چهل نهمین امام اسماعیلیان از سوی اسماعیلیان افغانستان در شهر کابل در مسجد جامع اسماعیلیان این شهر (جماعت‌خانه) گرامی داشته شد. در مراسم بزرگداشت ازسال تولد آغاخان، عده کثیری از اراکین دولتی، علما و دانشمندان و سطح رهبری اسماعیلیان افغانستان، سخنرانی نمودند و بر لزوم رعایت حقوق اقلیت‌های مذهبی در قانون اساسی جدید تأکید کرده است و درشرایط فعلی نسبتاً وضعیت مردم اسماعیلی خوب است. تعصبات رنگش را از دست داده است.

اسماعیلیان افغانستان را از دیدگاه موقعیت جغرافیای سیاسی، به دو دسته تقسیم نمود: دسته اول اسماعیلیانی که در منطقه پامیر بدخشان افغانستان زندگی بسر برده و پیرو سنّت و رسوم تشریفات پیر ناصر خسرو هستند، که اکثریت شان در شهرستان‌های سرحدی، جُرم، زیباک، اشکاشم، واخان، شغنان، روشان، درواز، درایم، و تا حدی هم در مناطق کزدی، وهلیج، زردیو، و سایر مناطق، حیات بسر می‌برند. قرار معلومات و پژوهش برخی از افراد و شخصیت‌های پژوهشگر، به ویژه برون‌مرزی‌ها، تعداد اسماعیلیان بدخشان افغانستان را بیشتر از دوصد هزار تخمین نموده اند، که در حقیقت یک بر سه حصه ساکنان بدخشان را تشکیل دهنده است. قسمت دوم در واقعیت امر، اسماعیلیان مناطق مرکزی افغانستان هستند که، ساحه کابل، بامیان، ارزگان، غور، سمنگان، وردک، بغلان، هرات، کندز، تخار، و غیره زیست می‌نمایند. به گونه تخمین می‌توان گفت که تعداد اسماعیلیان نقاط مرکزی افغانستان را صد، الی یک صد و پنجاه هزار تخمین زد. اسماعیلیان نقاط مرکزی افغانستان، دومین بزرگترین جماعت اسماعیلی افغانستان را تشکیل می‌دهند. اسماعیلیان بدخشان افغانستان، از نقطه نظر وابستگی جغرافیای سیاسی، قبل از انضمام شان به امارت ، امیر عبد الرحمن خان، با امارت بخارا وابستگی و ارتباط تشکیلاتی و حکومتی داشتند. این منطقه تا حدی دارای استقلال خودی بود، اما با آنهم با دنیای بیرون هیچگونه روابطی نداشت و تقریباً در حالت انزوا قرار داشت. و دسته سوم را اسماعیلیان آستان جلال آباد، دره نور، و کنر تشکیل می-دهند که امروز اکثریت مطلق شان در کشور کانادا قرار دارند که تعداد شان به بیشتر از سه هزار می‌رسد. باید گفت که رقم بزرگ شان در آستان کالگری، تورنتو، اتاوا، مونتریال و سایر آستان‌های خورد و ریزه حیات بسر می‌برند.در زمان امیر عبدالرحمن خان، (۱۹۰۱-۱۸۸۰م.)، بدخشان افغانستان استقلال و خودمختاری خویش را از دست داد. حکومت آنوقت، اسماعیلیان شغنان را در قیودات بی‌سابقه قرار داد و آنها را مجبور و مکلف ساخت، از پالیسی پر از تشنج و دشواری‌آفرین پیروی کنند. چون حالت دیگری نداشتند، و از جانبی هم در مناطق سرحدی بدخشان که اسماعیلیان زیست دارند، بخاطر نبود مساجد من‌حیث عبادت گاه‌ها، آن قدر مورد فشار قرار نمی‌گرفتند، ولی از دیدگاه عملکرد بر طریقه و عقیده، به ویژه مراسم تشریفات مذهبی، در حالت تقیه قرار داشتند اما، از دیدگاه موقعیت جغرافیای سیاسی و موجودیت فزیکی و نژاد تباری، همه آنها من‌حیث اسماعیلیان و وابسته به شاخه بزرگ شیعه، شناخته می‌شدند و مورد اذیت و آزار بی حد و حصر، قرار می‌گرفتند. در نتیجه فشارهای ناهمگون، توهین و تحقیر حاکمان وقت، مردمان شغنان و روشان مجبور شدند به قیادت محرم بیک، که یکی از روشان‌زاده‌ها بود، قیامی را در سال ۱۹۲۵م.، به کمک و یاری سایر شهروندانش بر خلاف حاکمان امان‌الله خان(۱۹۲۹-۱۹۱۹م.)، در شغنان و روشان، سازماندهی نمایند که تا حدی شاید خواننده‌های برگه موجود، از آن آگاهی دارند. بعد از حضور یابی نیروهای نظامی شوروی سابق درافغانستان، در سال ۱۹۷۸م.، اسماعیلیان بدخشان به ویژه شغنان، اشکاشم، واخان، بخاطر تکاپوی زندگی بهتر و راحت‌تر، رژیم حاکم را که از حمایه شوروی برخوردار بود، مورد حمایت و پشتیبانی قرار داده وتا حدی بدون در نظرداشت برخی از دشواری‌ها و کاستی‌های نظام و آفریده شده توسط برخی از افراد و اشخاص مخالف که تا حدی منافع شان را اعم از سیاسی و اجتماعی و اقتصادی شان را از دست داده بودند، از دیدگاه اجتماعی و سیاسی، به حالت بهتر و مطمئن تر، گام گذاشتند و اکثریت روشنفکران اسماعیلی شامل نظام اداری و دولت‌مداری و قیادت ولایت و ولسوالی‌ها گردیده و به سطح بالاتری نیز ایفای وظیفه می‌نمودند، و شناخت و روابط اجتماعی شان، نیز گسترده‌تر گردید. اسماعیلیان مناطق مرکزی (هزاره‌ها)، اندوخته‌ها، چالش‌ها، و دگرگونی‌های دیگری در تاریخ معاصر اسماعیلیان آسیای مرکزی دارند. تاریخ موجودیت و عملکرد آنها بر امور عقیده و باورهای دینی، بیشتر با پیرها و سیدهای کیان ارتباط گسست‌ناپذیر دارد. با وصف آنکه پژوهش‌های سیستماتیک و منظم در زمینه تاریخ سید های کیان توسط بیرونی‌ها صورت نگرفته است، و برخی از افغان‌ها و یا افراد جداگانه وابسته به جماعت آسیای جنوبی، اگر چیزی را هم به رشته تحریر در آورده اند، بعضاً روی برخی از عقده های قومی و تباری و یا هم معلومات دست دوم بوده که حقایق، واقعیت‌ها و ارقام درست را در این زمینه در اختیار نمی‌گذارد. بر بنیاد نظریات برخی از پژوهشگران، اظهار می‌شود که سر آغاز سیدهای کیان، به سلسله "سیدهای مدینه"، می‌رسد که در سده هجدهم به ایران کنونی آمده و پناهنده شده اند که در آن وقت سرکرده آنها در امورعقیدتی و قیادت، سید شاه سعدی بوده که یک زمانی با خانواده‌اش ایران را ترک گفته و در قسمت هزاره‌جات افغانستان

مقیم شده اند. سید شاه سعدی، از شهرت خوبی در میان مردم منطقه و محل یاد شده بر خوردار گردیده و بخاطر داشتن صلاحیت و اختیار در علم و حکمت متداول آنزمان، طاعت و عبادت، و نیایش خالصانه، بی ریا، و متداوم به یک چهره و شخصیت قابل‌پذیرش در میان مردم محل و منطقه تبدیل می‌شود، و من حیث رهبر جمعیت خورد اسماعیلیان مقیم در هزاره-جات، معروف و مشهور می‌شود. بدون تردید دعوت اسماعیلی در منطقه یاد شده، قبل از ورود سیدها، اشاعه یافته بود. در سال ۱۸۳۰م.، یکی از جانیشنان سید سعدی، به ایران سفر می‌کند تا با امام اسماعیلیان، امام حسن علی شاه، آقاخان اول، دیدار نماید و بعد از آن دیدار و حضوریابی با امام، لقب پیر اسماعیلیان افغانستان را کمایی می کند. موصوف همواره در درهٔ کیان حیات بسر می‌برد، و واژهٔ کیان یا سیدهای کیان و یا هم کیانی ها به آبا و اجداد او بر می‌گردد که به این نام و نشان در میان جمعیت مشهور و معروف گردیده اند. بعد از آن فرزند شان، شاه عبدالهادی، من‌حیث پیر، قیادت اسماعیلیان جمعیت هزاره‌جات و مناطق اطراف آن را بدوش می‌گیرد. سیدهای کیان درزمانه‌های مختلف، یکی پی دیگری به قیادت مردم می‌رسند و من‌حیث جانشینان "مشروع"، قیادت اسماعیلیان مناطق یاد شده را بدوش می گیرند. سیدهای کیان، هر کدام شان در سیاست‌های ملی و قومی دخیل بوده اند، ودر حمایه برخی و مخالفت با بعضی‌ها، نقش‌های مختلف و ناهمگون و غیرمتجانس داشته اند. با وصف آنکه بیرونی‌ها همواره روی وابستگی پیرها و پیروان آئین اسماعیلی جماعت بدخشان را به سیدهای کیان وابسته می‌دانند و آن را مورد بحث قرار می‌دهند، اما با آنهم مستند نیست، زیرا در این مدت زمان روابط میان پیرها و جماعت بدخشان و سایر جمعیت‌های خورد و ریزه دیگر مناطق مختلف افغانستان به نحو خیلی‌ها مبهم و نامکشوف است. شاید هم یکی از دلایل، شرایط مسلط کوهستانی دشوارگذر مناطق کوهسار بدخشان، به شمول سایرمناطق پامیر زمین، و مناطق شمال و جنوب غرب کشور، توام با مسایل سیاسی و اجتماعی و عقیدتی و تباری، نظام‌های حاکم در افغانستان باعث نبود روابط نزدیک و تا حدی هم‌آهنگ میان اسماعیلیان مرکز و منطقه بدخشان، شده بود. و مسئله خیلی‌ها واضح در زمینه، پیروی از دو سنّت جداگانه عقیدتی در راستای عملکرد بر طریقه و عقیده، که سنّت پیر ناصرخسرو، و سیدنا حسن صباح می‌باشد، نیز باعث ایجاد فاصله‌ها میان این بخش گردیده است. می‌گویند که زمانی یک تن از پیرهای کیان، موسوم به سید تیمور شاه، به مناطق بدخشان سفر نموده و با برخی از پیرها و شاهان شغنان دید و وادید داشته و مسایل ناهمگون را را با آنها در میان گذاشته و سعی نموده است تا در راستای ایجاد روابط حسنه عقیدتی و اجتماعی، تأکید ورزیده و نقش مثبت خویش را در این زمینه بازی نموده است. می‌گویند که یکی از اهداف بازدید پیر سید تیمور شاه، به منطقه پا میر، و احتمالاً هردو کنار دریای آمو، این بوده است تا روحانیون و شخصیت‌های با نفوذ منطقه را بر خلاف حاکمیت شوروی در منطقه تحریک نماید، و حمایه شان را بخاطر دفاع از امیر و پادشاه افغانستان در آن وقت، جلب نماید، زیرا سیدهای کیان بخاطر از بین رفتن یکی از اعضای خانواده شان در زمان روسیه تزار توسط روس‌ها، در زمان حاکمیت امیر بخارا، با روس‌ها میانه خوبی نداشتند.

پیر سید شاه تیمورتوسط برادرش سید نادر شاه کیانی، (۱۹۶۱-۱۸۹۷م.)، تعویض شد و در سال ۱۹۲۹م.، پسر سقاو کودتای نظامی را در برابر شاه امان‌الله خان، راه اندازی کرد. پسر سقاو که نام اصلی اش حبیب‌الله کلکانی بود، قدرت را بدست گرفت و جهت‌گیری سخت‌اندیشانه‌ای را در برابر اسماعیلیان و رهبران شان در پیش گرفت و برخی از رهبران اسماعیلی در آن زمان، رهسپار تاجیکستان امروز شده و در تبعید به سر می‌بردند. مگر در زمان حاکمیت ظاهر شاه، (۱۹۷۳-۱۹۳۳م.)، جماعت هزاره و سلسله قیادت پیری آنها تا حدی با نظام شاهی در آرامش نسبی زندگی بسر می‌بردند و به نظام وفاداری و صداقت شان را اعلان نموده بودند. بعد از فروپاشی اتحاد شوروی سابق، و تسلیم‌دهی حاکمیت دکتر نجیب الله، (توسط دسته‌های معیّن کودتاچیان به مجاهدین)، اسماعیلیان بدخشان بار مجدد زیر اثر و فشارهای بی‌مفهوم دسته‌های نظامی و قوماندان‌سالاری قرار گرفتند. از سال ۲۰۱۱- ۱۹۸۹م.، مجاهدین بر افغانستان و به ویژه بر بدخشان حاکمیت داشتند. درگیری‌ها و مناقشات ذات‌البینی، به میان آمدند و همواره سعی می ورزیدند، بر همدیگر غلبه نمایند و یا هم انتقام‌گیری نمایند. در این همه گیرودارها، قوماندان‌های اهل سنّت و جماعت میل داشتند تا اسماعیلیان همه ولسوالی‌های سرحدی بدشخان، به ویژه شغنان را به نحوی از انحا، در آشوب و اغتشاش نگهدارند و وسیله اساسی این همه گیرودارها را برخی از افراد تقریباً قابل نفوذ در میان دسته‌های مختلف مجاهدین، فراهم ساختند. فروپاشی شوروی در سال ۱۹۹۱م.، و اشتعال جنگ داخلی در

تاجیکستان، بینش کنترول مرزها میان تاجیکستان و افغانستان را خیلی‌ها ضعیف ساخت، و زمینه خوبی را برای انتقال و قاچاق مواد مخدر، سلاح و سایر پدیده‌های نامأنوس، مساعد ساخت و مردمان به ویژه سلاح‌بدستان، به گونه نهایت سهل بر بستر دریای آمو، رفت و آمد داشتند.

باب هشتم

فرآیند دعوت اسماعیلی در علاقه جات شمال پاکستان

مناطق علاقه‌جات شمال پاکستان، از دیدگاه تاریخی متشکل بوده از: گلگت، بالتستان، چترال، هونزا، کریم آباد، و سایر نواحی خورد و کوچک که زمانی جز خاک هندبرتانوی قرار داشته بود. در سال ۱۸۹۵م.، جهت ایجاد سهولت‌های اداری، ناحیه چترال از سایر مناطق شمالی جدا گردیده و جز منطقه ایالت شمال‌غربی مرزی پاکستان گردید. مناطق شمال پاکستان و چترال توسط سلسله جبال‌های خیلی‌ها بزرگ همالیا، قراقرم، و کوه‌های هندوکش، از هم جدا می‌شوند. علاقه‌جات شمالی پاکستان دارای شش منطقه هستند، که سه منطقه آن، (گلگت، غذر و دایمر)، شامل ناحیه گلگت هستند، و دو منطقه دیگر، (اسکاردو و چاچی)، شامل منطقه بالتستان، می‌باشند. مناطق چترال و هونزا، شامل منطقه گلگت هستند، که از دیدگاه تاریخی من‌حیث منطقه اسماعیلیه‌نشین شناخته شده است. دره‌های غذر و هونزای منطقه گلگت، دارای بیشترین رقم اسماعیلیان است، در صورتی که در سایر مناطق اسماعیلیان در برابر سایر مسلمانان، اقلیت‌های خورد و کوچک را تشکیل می‌دهند. بصورت کل، همه اسماعیلیانی که در مناطق علاقه‌جات شمالی پاکستان حیات بسر می‌برند، ۲۰% فایز ساکنان مناطق را تشکیل می‌دهند. مناطق علاقه‌جات شمالی پاکستان، قبل از سده بیستم (۲۰)، هر کدام شان من‌حیث یک دره جداگانه دارای شاهان و امیران خود بودند و بطور جداگانه مورد کنترول حاکمان قرار داشتند. نظام شاهی هونزا، یکی از قوی-ترین نظام‌های شاهی اواخر سده نزده (۱۹)، به شمار می‌رفت. این منطقه برای سده‌های متمادی، توسط میرها، کنترول و نگهداری می‌شد. این میرها وحاکمان منطقه را به نام "ایاشو"، یاد می‌نمودند که مفهوم آن "وارثین فردوس"، را می‌رساند. اکثریت اعضای خانواده میرها، به شمول هفت خانوار آخری، همه شان اسماعیلیان بودند. بر خلاف مردمان هونزا و چترال، همه شان به جمعیت‌های سنی ارتباط داشته و همواره جهت حفظ قدرت سیاسی و اجتماعی و خانوادگی، گرفتار درگیری‌های ذات‌البینی بودند. مردمان این مناطق همه شان در فرجامین مراحل سده ۱۹، زیر اثر آستان‌دار سک‌ه تبار کشمیر قرار گرفته و قدم به قدم زیر اثر و کنترول هندبرتانوی قرار گرفتند. مادامی که امپراتوری هند برتانوی به فروپاشی رفت، این مناطق، از نقطه نظر جغرافیای سیاسی، به پاکستان ادغام گردیدند. بعد از سلسله‌ای از تلاش‌های بدون نتیجه و دست‌آورد انگلیس‌ها با میر هونزا، بریتانیا در سال ۱۸۹۲م.، نیروهای نظامی خود را در این منطقه پیاده نمود. میر صفدرعلی خان که من‌حیث حاکم منطقه در رأس قرار داشت، تاب مقاومت را نه آورد و مجبور گردید تا از منطقه فرار نماید، که در آخر سرنوشت‌اش با همه دار و ندار، افراد و اشخاص وفادار به خود، به کشور چین رهسپار گردید. انگلیس‌ها بر آن که بر منطقه حاکمیت درست داشته باشند، برادر ناتنی میر سابق هونزا، محمّد نظیم خان را به حیث میر و حاکم جدید هونزا، تعیین و توظیف نمودند. از آن تاریخ به بعد هونزا تا حدودی من‌حیث منطقه نیمه خود مختار عمل می‌کرد، در مسایل داخلی دارای آزادی نسبی خودی بود و لی در مسایل بیرونی و سیاست خارجی، می بایست از پالیسی انگلیس‌ها در منطقه حمایت نماید و مطابق آن کار کند، و بعد تر به تابعیت از حکومت مرکزی پاکستان باید حمایت نماید. در سال ۱۹۷۶م.، هونزا خودارادیت را از دست داد، زیرا نخست وزیر آن وقت پاکستان، ذوالفقارعلی بوتو، بر خلاف این گونه خود ارادیت‌ها در سراسر پاکستان گردید و همه آنها مورد الغا قرار داده شدند. گسترش اسماعیلیسم به مناطق علاقه‌جات شمالی پاکستان، بر بنیاد سنّت کارعقیدتی پیرهای بدخشان افغانستان که به مناطق هونزا، گلگت و چترال سفر نموده بودند، هم سو می‌باشد. اظهار می‌شود که دعوت آئین اسماعیلی به این مناطق

طی دو مرحله معین صورت گرفته بود: نخستین مرحله مراجعه به عقیده و کیش اسماعیلیسم در این مناطق در سده چهاردهم، صورت گرفت مادامی که حاکم بدخشان تاج مُغُل، منطقه هونزا را فتح نمود و برآن دیار نخستین حاکمیت سیاسی و اجتماعی خویش را آغاز نمود. باید گفت که فرآیند رجوع به کیش و آئین اسماعیلیسم، الی مراحل آغازین زندگی سیاسی و اجتماعی میر هونزا، به گونه پراکنده و غیر سیستماتیک، جریان داشت. مرحله دوم آن در سده نوزدهم، با روی کار آمدن میرهونزا من‌حیث شخصیت مشهور و معروف، به ویژه در ناحیه و علاقه هونزا، آغاز می‌شود. بر بنیاد روایات مردمان این مناطق، گفته می‌شود که یکی از میرهای منطقه، شهزاده سلیم خان، من‌حیث شخصیت اجتماعی، روی دلایل نامعین به منطقه بدخشان افغانستان پناه‌گزین می‌شود و در آنجا از فرآیند گفتمان و مناسبات با پیرهای منطقه به کیش اسماعیلی رو می‌آورد و مادامی که به امارت برگزیده می‌شود، با یک تن از داعیان منطقه به نام شاه اردبیلی، آشنایی بیشتر حاصل نموده و به گونه نهایی به آئین اسماعیلی با انجام بیعت عملی رو می‌آورد. مادامی که میر در سال ۱۸۲۳م.، وفات نمود، فرزند داعی، پیر سید شاه، شخصاً حضور یافت و مراسم تشریفات تدفین و تکفین و سایر سنّت‌های وابسته به این مراسم را مطابق رسم و رواج، معمول در میان اسماعیلیان به سر رساند. و این در تاریخ میرها، و تاریخ اسماعیلیسم نخستین بار بود که سنّت چراغ‌روشن به منصه اجرا گذاشته شده بود. باید گفت که رو آوری اکثریت مردم هونزا به طریقه و کیش اسماعیلیسم، وازدیاد روزافزون پیروان طریقه اسماعیلی، در واقعیت امرمدیون کارکردها و فعالیت‌های، پیر سید یاقوت شاه، و جانشین‌اش، پیر شاه عبدالحمید، پیر سید غلام علی شاه، پیر خواجه شاه طالب، و سایر پیرهای منطقه چترال و بدخشان افغانستان، که در سده نوزده غالباً از هونزا و سایر مناطق دیدن می کردند، می‌باشد. اما باید دانست که این همه پیرها جهت انتشار و گسترش آئین اسماعیلی، در این مناطق برای مدت های طولانی باقی نماندند و پیشبرد همه مراسم تشریفات مذهبی و کاردهای عقیدتی و مذهبی توسط میرها و خلیفه‌ها که در حقیت نماینده میرها، و پیرها بودند، و مسئولیت پیشبرد امور مذهبی و عملکرد بر طریقه را در میان جمعیت اسماعیلی داشتند، به پیش برده می‌شد. بدون تردید، فرآیند دعوت اسماعیلی در منطقه چترال کمی پیشتر از آن آغاز شده بود و علت آنهام شاید همجوار بودن این منطقه با بدخشان، و رفت و آمد ، داعیان، پیرها و خلیفه‌های بدخشان به این منطقه می‌باشد. حتی برخی از پیرها در چترال مقیم شدند زیرا آنها دارای بیشترین رقم پیروان در منطقه هونزا بودند. بهر حال موجودیت حاکمیت "مهتر چترال"، (شاه چترال)،و فرآیند مناسبات و روحیه وی در برابر پیرها، داعیان و خلیفه ها، باعث گردید تا آنها محلات نزدیک به موصوف را ترک گویند و به منطقه ترکستان چین، رهسپار شوند، و در ایالت سنکیانگ، و منطقه هونزا، مقیم و مسکن گزین شوند. در جریان سده بیست، به نسبت عدم موجودیت نیروی حمایوی برای اسماعیلیان در منطقه چترال، اکثریت شان به سایر مناطق علاقه‌جات شمالی پاکستان پناهگزین شدند، که در نتیجه در تعداد و شمار اسماعیلیان در این منطقه، کاهش به عمل آمد. مزید بر آن هجوم ناقلین اقوام پشتون ازایالات مرزی شمال‌غربی از مناطق دره‌نشین به سوی مناطق کوهستانی، نیز یکی دیگر از چالش‌های بود که اسماعیلیان به آن در سده بیستم روبرو شدند. باید گفت که اسماعیلیان علاقه جات شمالی پاکستان بعد از ختم بازی‌های سیاسی قدرت‌های بزرگ، شاهد مدرنیزاسیون بی‌نظیری در راستای امور عقیدتی و باورهای معنوی گردیده و هم از نقطه نظر مراسم و سنّت‌های تاریخی، با جماعت‌های نیم‌قاره هند، قرین شده و در فرآیند هماهنگی با آنها قرار گرفتند. باید گفت که این همه دست‌آوردها، بر بنیاد مساعی همه جانبه حضرت امام سلطان محمّد شاه، از طریق آستان بمبئ، صورت گرفت. در این زمان بود که نظام پیرداری و سیستم خلیفه به نظام مُکی‌گری تعویض گردید و ادارات و نهادهای جدید جماعتی به میان آمدند و سیستم قیادت سنّتی را تعویض کردند. بسا از خلیفه من‌حیث مُکی‌ها توظیف شدند و برای مدت های خیلی‌ها زیاد امام و جماعت را مصدر خدمت قرار دادند، و نقش شان را در راستای ارتقای سطح تعلیم و آموزش مذهبی و عملکرد بر طریقه، بازی نمودند. مزید بر آن همه رسوم و عنعنات شان نیز بر بنیاد خواست‌ها و اندوخته‌های و نوآوری خود آنها به پیش برده می‌شدند و هیچگونه ادغام، ازدیاد و کاهش به عمل نه آمد. در این مختصر سعی خواهیم ورزید تا فرآیند کاری و زمان دعوت کیش اسماعیلی را درعلاقه جات شمالی پاکستان مورد بررسی قرار داده و نقش برخی از داعیان، شخصیت‌های علمی، فرهنگی و متنفذین محلی سرشناس و معروف را در راستای گسترش و فروغ دعوت اسماعیلی بازتاب دهیم. با وصف آنکه می‌دانیم که نگارش، تحقیق و پژوهش پیرامون این چنین موضوع حساس، درخور توجه و تاریخی -

عقیدتی کاری است دشوار و مشحون از فراز و فرود، اما با آنهم تلاش خواهیم ورزید تا از دست‌داشته‌های مان و دیدگاه‌های مردم و شخصیت‌های محیط و منطقه که هیچگونه مواد مطبوعی در دسترس ندارند، چیزی به نگارش گیریم که باعث خوشی و مسرت خواننده‌ها، و شخصیت‌های علاقه‌مند تاریخ‌نگاری و تاریخ‌پژوهی اسماعیلیان منطقه یاد شده، گردیده باشد. با وصف آنکه دانشمندان غربی روی تاریخ اسماعیلیان پژوهشهای گسترده‌ای را انجام داده اند، اما با تأسف فراوان باید اظهار کرد که در مورد تاریخ پیدایش اسماعیلیه و فرآیند پیشرفت، تکامل، دشواری‌ها و چالش‌های روز وار آن هیچ چیزی را در اختیار نگذاشته اند، و یا اگر چیزی را نیز به نگارش گرفته اند، دیدگاه‌های شخصی خود را به شمول نوشته‌های غرض آلود، مملو از جزم‌گرایی و تعصب، نیز شامل برگه‌های نگارشی شان نموده اند. یادداشت‌هایی را که در این جزوه گرد هم خواهیم آورد، در ذات خود یک پژوهش ابتدایی است که بر مبنای مواد دست‌داشته و هم بر اساس نظریات و روایات راویان محل و منطقه به نگارش گرفته شده است، اما می‌تواند اساس و بنیاد پژوهش‌های بعدی ژرفتر را برای آنهایی که میل دارند پیرامون مسایل منوط به دعوت اسماعیلی در علاقه جات شمالی پاکستان به نگارش نشینند، تشکیل خواهد داد. این خود حقیقت انکارناپذیر است که شالوده دعوت اسماعیلی علاقه جات شمالی پاکستان را، مساعی همه جانبه و تلاش‌های خستگی‌ناپذیر داعیان، مبلغان، پیرها، شخصیت‌های معروف و میرهای بدخشان تشکیل می‌دهد که با زبان شیرین فارسی - دری به این هدف مقدس همت گماشتند. با وصف آنکه دشوار است تا در مورد هر کدام و هر یک از آنها چیزی را به گونه مفصل به نگارش گرفت ، اما در مورد کارکردهای بسا از آنها از طریق سیاق جزوه موجود آشنایی حاصل خواهد گردید. در ضمن قابل تذکر است که باید دانشمندان و پژوهشگران منطقه شمال پاکستان نیز در زمینه میتوانند مایان را با در اختیارگذاشتن دست داشته‌های شان پیرامون این دعوت و داعیان این منطقه که از محیط پهناور بدخشان کوهستانی به این سرزمین آمده‌اند و رسالت دینی و عقیدتی شان را به سر رسانده اند، یاری رسانده و این جزوه را در آینده‌ها هر چه بیشتر از پیش غنامندتر سازند. در مورد کام‌گاری و مؤثریت این اثر خیلی‌ها کوچک لازم نیست تا چیزی را به نگارش گیریم، زیرا نظریات، افکار و اندیشه‌های سالم و انتقادات دست‌اندرکاران، پژوهشگران و نویسنده‌های این سرزمین، در تأئید و تردید آن نقش برازنده را بازی خواهند کرد و هم نگارنده و هم خواننده را در روشنایی بیشتر قرار خواهند داد. من تلاش ورزیده ام تا منابع و سرچشمه‌هایی را که در فرآیند کارکردهای خویش بکار برده ام، توام با تصویر، منابع و مأخذ آنها هم در وسط و هم در برگه‌های فرجامین آن ثبت و قید نموده‌ام تا بیشتر و مؤثق‌تر مورد کاربرد همه علاقه‌مندان و خواننده‌های عزیز قرار گرفته بتوانند. به امید پیروزی و بهروزی همه عزیزان.

فرآیند آغاز دعوت اسماعیلی در بدخشان (مناطق شمال پاکستان) : حقیقت مسلم این است، مادامی که حضرت پیر شاه ناصرخسرو در سال ۴۵۲هـ.ق. که مطابق ۱۰۶۰م.، است زادگاهش را ترک نموده و به درهٔ یمگان بدخشان افغانستان پناه گزین شد، فروغ دعوت اسماعیلی نیز در همه سرزمین‌های همجوار فغانستان، فراتر از مرزها رفته و الی مناطق بدخشانات (بدخشان افغانستان، پاکستان، ترکستان چین، تاجیکیستان)، مناطق شمال پاکستان، آسیای مرکزی، ترکستان چین، به ویژه سریقول، یارکنت، کاشغر، قوقند، یاسین، چترال، واخان‌ها، (واخان پاکستان، افغانستان، تاجیکستان، ترکستان چین) و گرم‌چشمه، و بونی چترال گسترش پیدا کرد. دعوت اسماعیلی به مثابه قوی‌ترین مکتب عقیدتی و باورهای دینی و آئین خردورزی، به برکت و سیادت پیر سترگ، ناصرخسرو به شدت خود به پیش می‌رفت که نقش تاریخی وی، یاران و همکارانش را در زمینه که داعیان، آموزگاران، مشنری‌ها، مبلغین، پیرها و خلیفه‌ها تشکیل می‌داد، نباید بدست فراموشی سپرد. مولوی محمّد عبدالرزاق که یک تن از روحانیون علاقه‌جات شمالی پاکستان است و سفرنامه پیر را ترجمه و تدوین نموده است، در مقدمه آن می‌گوید که حضور ۲۸ ساله پیر در درهٔ یمگان صفحه جدیدی را در تاریخ تبلیغ و ترویج آئین پلورالیسم، تعددگرایی و خردورزی، نه تنها برای پیروانش بلکه برای همه باورمندان راه حقیقت و طریقت‌باز نموده است. خوشبختانه نقش حکمرانان محلی و به ویژه سهم آستاندار آن زمان بدخشان، امیر اسد، در اشاعه و گسترش اندیشه‌های پیر ناصرخسرو و اسماعیلیسم در

کلیت‌اش، دارای اهمیّت تاریخی است. در این زمان است که پیر کام‌گارانه در نگارش آثار و آفریده‌های خویش مصممانه داخل میدان نبرد عقیدتی و عقلانی گردیده کتاب‌های متعددی را به نگارش می‌گیرد، آنگونه که خود فرموده است:

هر سال یکی کتاب دعوت
با طراف جهان همی فرستم
تا آنکه خصم من بداند
در دین نه ضعیف و سست و زارم

این همه کتب، آثار و رساله‌های پیر، باعث استقرار و استحکام عقیده و طریقه گردیده و برای همگان اسباب و سرچشمه‌های تبلیغ و ترویج را فراهم نموده و آئین و کیش اسماعیلی را از گزند آنهایی که به مفهوم باطنی آن پی نبرده و بر خلاف محتوا و سیاق آن تبلیغات زهرآگین را به پیش می‌بردند آن گونه که در طول تاریخ کارکردها و موجودیت این کیش، بر خلاف آن عمل نموده اند. این دعوت بر بنیاد خلاقیت و نبوغ علمی و عقلانی پیر ناصرخسرو، داعیان و یاوران عقیدتی اش، در نتیجه پشتیبانی سیاسی و اجتماعی ابوالمعالی علی ابن اسد، در سراسر مناطق یاد شده به گونه سرسام‌آور پهن گردید و در آفرینش فرهنگ و تهذیب جدید عقیدتی، اخلاقی و اجتماعی، نقش تاریخی را بازی کرد. ابوالمعالی ابن اسد، به مثابه یک امیر پخته سیاسی، عقیدتی و اجتماعی، که حاکمیت بدخشان را در تصرف معقول خویش داشت، همواره از علم، معرفت، علما و عرفای محیط و محل دفاع بی‌دریغ می‌نمود. چنانچه پروفیسور محمود طرزی به قول از مستشرق معروف بارتولد برشت می‌نویسد که بدخشان در زمان حاکمیت علی ابن اسد، بدون در نظرداشت همه دشواری‌های محیط پیرامون و ممالک همسایه، از هر گونه حملات وحشت و دهشت‌افگنانه مخالفین، منافقین و دشمنان عقیده و باور، به شمول سلاطین وحاکمیت سلجوقیان، در امان باقی ماند و تا کنون از آخرین ریاست و رئیس حاکم بدخشان، سلطان محمّد بدخشی، در همه آثار و آفریده‌های مستشرقین خیلی‌ها خوب یادآوری‌ها صورت می‌گیرد.در ضمن در سال ۱۵۰۰م.، بود که شخصی به نام ابوسعید تیموری بر یاست سلطان محمّد بدخشی، حمله ور می‌شود، موصوف را اسیر ساخته و حاکمیت و مرکز دعوت اسماعیلی نیز در اختیار مخالفین قرار می‌گیرد. برای خواننده‌ها واضح است که ابو سعید تیموری از سلاله امیر تیمور گورگانی بوده که بعد از بابر میرزا در سال ۱۴۵۹م.، تخت و تاج سلطنت تیموری را در اختیار گرفته و از قدرت و صلاحیت خویش در راستای قلع‌وقمع همه جانبه مخالفین خویش دست به اقدام می‌زد. بعد آن سلطان عبد الله تیموری بر سرنوشت مردم بخارا حاکم می‌شود. بعد آن مناطق دیگری را از قبیل پاردریا، مناطق فلات پامیر، بدخشانات، کابل، قندهار را الی مرزهای هندوستان، خراسان و عراق عجم را نیز به تصرف خود در می‌آورد. بعد از اسیر نمودن سلطان محمّد بدخشانی، و فروپاشی مرکز دعوت اسماعیلی، ریاست دعوت اسماعیلی را نیز جز قلمرو و حاکمیت خویش می‌سازد. جهت معلومات بیشتر در زمینه قوت و نیروی رزمی و جنگی ابوسعید تیموری، می‌توانید به دایرة المعارف اسلام، مراجعه نمایید.

دعوت اسماعیلی در علاقه چترال (چترار):بعد آنکه ریاست و حاکمیت امیرنشین بدخشانات و فلات پامیر امروزی به شمول شاهزاده‌های حاکم بر مناطق ناهمگون بدخشان، منهدم شد و حاکمیت آن به سایر نظام‌های مهاجم تحویل داده شد، همه داعیان و مشنری‌های این علاقه که رسالت تبلیغ و ترویج بینش، آئین و کیش اسماعیلیسم را بدوش داشتند، به مناطق و ممالک همجوار پناهنده شدند، و تعداد معینی از آنها در منطقه چترال، هونزا، کاشغر، سری قول، مقیم شده و تا حدی و تا یک زمانی از احتیاط کاری کار می‌گرفتند و در حقیقت در حالت تقیه کارکردهای عقیدتی و باورهای دینی قرار داشتند. به همین سان بعد از یک مدت زمانی شرایط بهبود پیدا می کند و رفت و آمد این داعیان و مشنری‌ها در منطقه یاد شده بیشتر و مؤثرتر گردیده و برای انتشار و گسترش مجدد دعوت کیش و آئین اسماعیلی، کمر همت را می‌بندد. به سلسله همین گونه کارکردها و دعوت است که در زمان پیر ناصرخسرو دامنه این دعوت الی مناطق سریقول، چترال، یاسین، ترکستان، و شینه، پهن می-گردد. در برخی از آثار متقدمین، که توسط بارتولد برشت نیز مورد تأئید قرار گرفته است، گفته می‌شود، زمانی که بابر میرزا یکی از حاکمان بدخشان توسط نیروهای تیوری به شکست مواجه می‌شود، در این زمان یکتن از افراد و شخصیت‌های برجسته سیاسی دیگر نیز که وابسته به مردم بدخشان بوده و با نام سلطان محمّد بدخشی معروف بوده و علامه محمود طرزی نیز در

آثارش از وی یادآوری نموده است، توسط قوت‌های مهاجم گرفتار می‌شود و در این زمان است که در اصل به حاکمیت میرزا بابر، یاران و همدستان‌اش، خاتمه داده می‌شود. منطقه چترال و هونزا از دیدگاه موقعیت جغرافیایی خود، به منطقه بدخشان امروزی افغانستان، نزدیکی بیشتر دارد، به ویژه با منطقه کران و منجان بدخشان افغانستان که "انجگان" نام قدیمی‌اش بوده است، ساحه گرم چشمه، اسکتول، و یمگان، را نیز احتوا می‌کند. بر اساس اظهارات مردمان این علایق، گفته می‌شود که گویا پیر شاه ناصرخسرو خود به منطقه چترال آمده و فرآیند دعوت را با سایر همکاران و یارانش به پیش برده است، که یکی از ثبوت دلایل مردمان آنجا را می‌توان موجودیت زیارتگاه پیر ناصرخسرو کوهی در چترال، که بر اساس فرمایشات مردم منطقه باور بر این است که در یکی از نقاط کوه یادشده بعضی از کتب و آثار مربوط به دعوت اسماعیلی ناصرخسرو، نیز در آنجا مدفون هستند. حتی گفته می‌شود که در یکی از گوشه‌های این کوه که به نام "لتکوه"،یاد می‌شود. می‌گویند که با وصف مدفون بودن برخی از آثار و آفریده‌های دینی و عرفانی پیر، عصا، قاشق چوبی، کاسه‌های چوبی، نعلین چوبی، و غیره سامان‌آلات مورد نیاز زندگی روز مره، در آن جا موجود هستند که نمایندگی از حضور شان در آن جا نموده و فرآیند طاعت، عبادت، و کارکردهای علمی شان را نشان دهنده است.

فرآیند آغاز دعوت اسماعیلی در گِلگِت:برای مردمان چترال تا حدی قابل پذیرش نخواهد بود اگر کسی ادعا نماید که دعوت اسماعیلی در منطقه چترال بعد از آغاز دعوت در مناطق هونزا و گلگت ، به منصه اجرا گذاشته شده است. و علت تقدم بودن دعوت اسماعیلی در چترال نیز بر بنیاد تشریف‌آوری پیر بزرگ در این منطقه می‌باشد، و یا هم فرستادن مشنری‌ها و داعیان صاحب صلاحیت توسط پیر، شامل این ادعا برای آغاز دعوت می‌باشد. آغاز دعوت اسماعیلی در منطقه گلگت، مصادف است با سال ۱۳۱۰م.، می باشد در صورتی که سال وفات پیر را(۸۹-۱۰۸۸م.)، قلمداد نموده اند که تقریباً رقم بیشتر از دو صد سال بعد را نشان‌دهنده است. و باید گفت که دعوت اسماعیلی در منطقه گلگت در سال ۱۳۱۰م.، آغاز شده بود که در آنزمان راجه تراخان حاکمیت این منطقه را بدوش داشت. این سالی است که حضرت امام شمس‌الدین محمّد وفات نموده است که بعد از سقوط الموت زندگی درویشانه و مشحون از روحانیت را در منطقه آذرباجان، بسر می‌برد. در مورد آغاز دعوت اسماعیلی در منطقه گلگت، مولوی حشمت‌الله خان، در اثر شان "تارخ جمو"، می‌نویسد، مادامی که راجه تراخان، در منطقه حاکمیت را بسر می‌برد، یک تن از شخصیت‌های معروف و سپهسالار اسماعیلی موسوم به تاج‌الدین مغول، به منظور پخش و گسترش آئین اسماعیلی اطراف و اکناف بدخشان را زیر حملات خود قرار داد، که در نتیجه توانست مناطق چترال، پونال، و یاسین را فتح نمود و داخل منطقه گلگت شد که در فرجام آنرا نیز، زیر تصرف خود در آورد. مو صوف بعد از فتح این منطقه جهت به یادگار گذاشتن اثراتی از خود، در جوار یک کوه برجی را به ساختار گرفت که تا به امروز به نام برج مغول‌ها، یاد گردیده و مشهور است. مولوی موصوف می‌نویسد که یکی از اهداف حمله تاج‌الدین مغول بر منطقه گلگت، اشاعه و پخش دعوت مردم به کیش و آئین اسماعیلی در محیط یاد شده بود. در این زمان حاکم گلگت راجه خان برای اینکه هنوز حاکمیت را در اختیار خود داشته باشد، به گونه فوری کیش و آئین اسماعیلی را به آغوش کشید. تاج‌الدین مغول بخاطر این مسئله از داشتن حاکمیت در این منطقه منصرف گردیده و همه شرایط کارکردهای بعدی را برای راجه ترا خان، آماده ساخت و به این شیوه نه تنها دعوت اسماعیلی مورد پذیرش قرار گرفت، بلکه به نحو خیلی‌ها درست و مثبت، گسترش پیدا نمود. در این زمان تاج‌الدین مغول خود وارد منطقه هونزا شد، آنجا را فتح کرده و آئین اسماعیلی را معرفی نمود و به تعقیب آن سفر دعوت خویش را بسوی ترکستان چین که سنکیانک (شنکیانگ) امروزی است، آغاز نمود و توانست به وجه خیلی‌ها ساده مذهب و آئین اسماعیلی را به مردمان منطقه نه تنها معرفی، بلکه از ماهیت و اهمیّت بینش عقلانی و انسانی آن نیز مردمان محیط یاد شده را در تنویر و تذهیب قرار داد. بر بنیاد قول مؤلف تاریخ چترال، پهن، و گسترش دعوت اسماعیلی در چترال و سایر مناطق یاد شده در حقیقت مدیون فداکاری‌ها و نوآوری‌های داعی تاج‌الدین مغول، بوده و نام وی در تاریخ اسماعیلیان این منطقه برای همیش جاویدان باقی خواهد ماند.

حضور و نقش حکمران‌های اسماعیلی در گلگت : گلگت، الی سال۱۵۶۵م.)، نه تنها اینکه من‌حیث مرکز دعوت اسماعیلی شناخته شده بود، بلکه برای مدت‌های خیلی‌ها زیاد حاکمان این منطقه همه یکی پی دیگری در آنجا در امر استقرار حاکمیت و

آئین اسماعیلی به شمول دعوت مردمان همجوار آنجا به آئین خود، نقش بارزی را ادا نموده بودند. حکمران راجه میرزا خان توانست حاکمیت اسماعیلی را الی سال ۱۵٦۵م.، به نحو خیلی‌ها شایسته به پیش برد، ولی در آخر مهتر منطقه چترال بالای راجه میرزا خان، حمله ور شد و راجه مجبور به ترک دیار، خانه و کاشانه خود شد، و سرنوشتش او را به منطقه بالتستان کشانید و در آنجا مسکن‌گزین شد. در این ایام راجه میرزا خان در بالتستان با دوشیزه‌های یکی از حکمرانان محلی ازدواج نموده و بخاطر آنکه مصؤن باقی مانده باشد، کیش دوازده‌امامی را پذیرفت ولی بعدها دوباره خود را آماده ساخت و از بالتستان بر منطقه گلگت حمله ور شد و در فرجام توانست منطقه گلگت را بار مجدد در تصرف خود در آورد. اما دیگر با مذهب اسماعیلی علاقه‌مند نه شد و حتی آنهایی که طرفداران وی بودند نیز بر اساس سنّت اینکه با دین و آئین حاکمان خود باید وفادار باقی بمانند، از آمد بار مجدد او مسرور شدند و با وی همکاری بی‌شائبه نمودند. در این جا توجه خواننده‌های عزیز را با شجره راجه‌های منطقه گلگت، به گونه فشرده آشنا می‌سازیم:

- راجه ثُرا خان، ۱۳۱۰م. - ۱۳۳۵م.، به کیش اسماعیلی گرویده بود.
- راجه سوماک، ۱۳۳۵م. - ۱۳۹۰م.
- راجه خسرو خان، ۱۳۹۰م. - ۱٤۳۵م.
- راجه حیدر خان، ۱٤۳۵م. - ۱٤۸۰م. راجه کمال خان، راجه بهرام خان ، راجه حیدر.
- راجه چلیس خان، ۱٤۸۰م. - ۱۵۱۵م.
- راجه نور خان، ۱۵۱۵م. - ۱۵٦۵م.
- راجه میرزا خان، ۱۵٦۵م.- ۱٦۰۰م. که مذهب اثناعشری را پذیرفتند.

نظر اجمالی بر داشته‌های مؤلفین تاریخ عهد عتیق هونزا و جمو ! (جمو و کشمیر) :واقعیت این است که بعد از آنکه داعی تاج‌الدین مغول منطقه را در تصرف خود در آورد، برای مدت‌های خیلی‌ها زیاد مذهب اسماعیلی، آئین رسمی و دولتی مردمان آن ساحه به شمار می‌رفت. اما اینکه چه تعداد افراد، شخصیت‌ها و داعی‌ها در زمان تاج‌الدین مغول نقش اساسی داشته اند، و چگونه مسایل تعلیم و آموزش اسماعیلی را به پیش می‌بردند و یا هم دعوت چگونه آغازگردید و نحوه تبلیغ و ترویج چسان به پیش برده می‌شد، هیچگونه اسنادی و مدارک معتبری، امروز در اختیار ما قرار ندارد. حتی در مورد نقش نخستین داعی تاج-الدین نیز در امر اشاعه و گسترش دعوت اسماعیلی و استقرار آئین اسماعیلی، تاریخ‌نگاران از خاموشی استفاده نموده و در زمینه هیچگونه ابراز نظر نکرده اند، که علت آن را می‌توان مخالفت‌ها، تفاوت‌ها، و یا هم نبود و عدم موجودیت مواد معین و مفید در زمینه، قلمداد کرد. یک مطلب را باید واضح سازیم که بسا افراد و شخصیت‌های تاریخ‌دوست و یا هم تاریخ‌نگار، به ویژه آنهایی که نوشته‌های شان را در مورد اسماعیلیان با مخالفت‌ها، و مناقشات آغاز می‌نمایند، همواره نگاشته اند که گویا حضور داعی تاج الدین مغل در منطقه بخاطر اشاعه و پخش دعوت اسماعیلی نبوده بلکه بخاطر آن بوده است تا کسانی که در آنجا حکمرانی داشته اند، آنها را از میان بردارد و خود بر حاکمیت محیط و منطقه نفوذ داشته باشد و یا هم اظهار می‌کنند که گویا داعیان، مبلغین و مشنری‌ها، به شمول داعیان اسماعیلی همواره بخاطر پخش و اشاعه دین و آئین خود از شمشیر استفاده نموده اند، در صورتی که چنین هرگز نبوده است. و یا هم برخی‌ها بر این باور و عقیده هستند که گویا داعیان آنوقت تنها می‌خواستند تا قدرت و صلاحیت دولتی و حکومت‌داری را از چنگ خاندان مهترها (بزرگان)، چترال قبضه کنند و بعد آن در اشاعه و پخش کیش خود اقدام بالفعل نمایند. برخی هم به این باور هستند که گویا کارکردهای داعیان اسماعیلیان در آن زمان، در حقیقت استفاده منظم از اختلافات میان حکمرانان بدخشان و مهتران چترال برای به کرسی نشاندن حقانیت عقیدتی شان بوده است و در این زمان آنها همواره سعی ورزیده اند تا افراد و شخصیت‌های معروف و سرشناس حکومتی و دولتی را بسوی عقیده و باور خود بکشانند و بعد از طریق آنها دارای حاکمیت عینی اسماعیلی شوند. اما یک حقیقت را باید دانست که در سال‌های ۱۵۰۰م.، تعداد زیادی از شاهزاده‌ها، حکمرانان و شخصیت‌های عقیدتی ریاست خود مختار و یا مستقل

بدخشان آن زمان، اسباب در گیری‌ها را در میان آنها باعث گردیده است تا دیگران نیز به نفع و قوت آینده خود دست بکار شوند و این در زندگی اجتماعی، سیاسی، عقیدتی، و اقتصادی همه انسان‌های روی زمین، به وفرت مورد مشاهده قرار گرفته است، که امروز نقش منفی و یا مثبت آن را در جهان کنونی در زندگی روزوار انسان‌ها که در سده بیست‌ویک زندگی بسر می-برند، بهتر مشاهده کرده می‌توانیم. نویسنده تاریخ عهد عتیق هونزا، مرحوم وزیر قدرت‌الله بیک، در اثر خویش می‌نویسد که به نام تاج‌الدین مغول ، شخصی در منطقه علاقه جات شمالی پاکستان وجود نداشته و شاید اگر هم بوده باشد، فقط بعد از فروپاشی قلعه الموت شاید به این منطقه خود را رسانده باشند و بخاطر ادامه دعوت به کار خویش آغاز نموده باشند، در صورتی که بر اساس قول برخی‌ها، حتی این مسئله نیز به نسبت بعد مکانی و دور بودن مناطق از همدیگر، کمتر امکان داشته باشد، ولی این مسئله واضح است که اکثر مناطق علاقه جات شمالی پاکستان در آن زمان از عقیده اثناعشری پیروی می‌کردند و شاید داعیان در زمینه بخاطر بدست آوردن و ایجاد شرایط و امکانات بهتر برای تبلیغ و ایجاد مراکز دعوا، به این چنین اقدامات دست یازیده باشند که دور از امکانات نیست و هم قابل درک و فهم است. از این جا است که انسان می‌تواند حکم نماید که در حقیقت داعی تاج‌الدین مغول، خود از جمله سپه سالاران حاکمیت شاهزاده‌نشین بدخشانات بوده و برای گسترش قلمرو حاکمیت عقیدتی خود، بیشتر در زمینه کارکردها داشته است، که تا هنوز علایم و یادگارهای زیادی از ایشان در زمینه به شکل عمارت‌ها و ساختارهای تاریخی، بجا مانده اند که ثبوت این ادعا را تصدیق کننده هستند. در برخی از آثار و آفریده‌ها به این نکات متوجه می‌شویم که، گویا در زمان "جمشید آذری"، (که خود آنقدر واضح نیست که هدف از کدام جمشید است: مترجم)، گفته می‌شود که تعداد زیادی از افراد و شخصیت‌های معروف، مانند: سید شاه برهان ولی، سید سلطان علی، سید شاه افضل، سید شاه ولی "ولی"، سید شاه اکبر، سید میر ابراهیم، و دیگران، در منطقه یاد شده به تبلیغ و ترویج دین اسلام آغاز نمودند و به اطراف و اکناف مناطق شمال پاکستان، سفر می کردند و بیشتر در مورد مذهب اثناعشری به تبلیغات گسترده مصروف بودند و مزار و آرامگاه های اکثر آنها امروز نیز در آنجا، در جوار دیوارهای قصر بالتستان موجود است که مردم هنوز من‌حیث اماکن مقدسه و یاد گار آن شخصیت‌ها، مورد تقدیر و تقدیس قرار می‌دهند. علاوه بر آن گفته می‌شود که در منطقه چترال، گلگت، هونزه، دونگ، یاسین، و سایر مناطق، آثار و علایم مذهب هندوئیسم، به ویژه "بُد مَت"، که کتاب‌های زیادی نیز به زبان سانسکریت بدست آمده است، نیز به چشم می‌خورد که پژوهش بیشتر را در زمینه ایجاب می‌نماید.

فرآیند انتشار زمانی و مکانی اسلام در هونزا: باید گفت که پخش و گسترش دین اسلام در منطقه هونزا توسط حضرت امیر کبیر سید علی همدانی، و دانش آموزش سید نور محمّد بخش، صورت گرفت که در همان زمان برخی از کارکردهای تبلیغی توسط داعی اسماعیلی، تاج‌الدین مغول نیز در مناطق گلگت و سایر دهکده‌ها با پالیسی خیلی‌ها محتاطانه، صورت گرفت که بعدها زمینه نهایت درستی را برای پیشبرد مقاصد عقیدتی‌اش، فراهم ساخت. این بدان معنی است که اشاعه دین اسلام در منطقه گلگت قبل از بالتستان یا هونزا صورت گرفته بود. بر اساس نگارش‌های مولوی حشمت‌الله خان، در زمان شاه آذر جمشید، تعدادی از شخصیت‌های معروف و صاحب اختیار و صلاحیت که من‌حیث مشنری‌ها و مبلغین در منطقه کار می‌کردند، می-توان از شاه ولی‌الله، سید شاه برهان، سید سلطان علی، سید میر افضل، سید سلطان اکبر، و سید ابراهیم، که در امر اشاعه و گسترش اسلام نقش اساسی داشته اند، یاد نمود. در این جا میل دارم با شهامت هرچه بیشتر اعلان نمایم که دین اسلام در منطقه گلگت و شاید هم در سایر مناطق توسط داعی برزگ اسماعیلی، تاج الدین مغول به میدان آمد و بعدها این همان شخص بود که در راستای دعوت مردم منطقه به آئین اسماعیلی نقش بارز را بازی نمود. باید گفت که راجا میرزا خان از منطقه گلگت گریز نمود و در فرجام به بالتستان رسید و در آنجا رو به مذهب اثناعشری آورد و در همکاری های ناهمگون به شمول استفاده از نیروی نظامی و حکومت‌داری، اکثریت افراد را به مذهب اثناعشری نه تنها اینکه دعوت کرد، بلکه با فشار، ظلم و تعدی، آنها را مجبور به تغییر کیش و آئین نمود، و این شخص باعث فروغ این آئین در آنجا گردید. مزید بر آن باید گفت این شخص در عهد آذر جمشید، دوباره از بالتستان به گلگت آمد و در آنجا نیز به دعوت آئین اثناعشری داخل اقدام شد و اکثر افراد را در آنجا نیز به مذهب اثناعشری در آورد. همین اکنون نیز مزار و یا آرامگاه این شخصیت در منطقه گلگت در میان مردم از ادای احترام ویژه برخوردار است. در میان تاریخ‌نگاران و شخصیت‌های فرهنگی مناطق علاقه جات شمالی پاکستان قرار بر

این است که مردمان هونزا در زمانی پیرو آئین بت‌پرستی بوده اند، و تا هنوز هم علایمی از آنها در این منطقه وجود دارد که آنها را اکثراً به نام های: سهلا بوتن، هلا بوتن، تهول بوتن، هندومت، و غیره یاد می‌نمایند. در میان این اقوام سنّت بر این بوده است مرده‌های شان را مانند اهل هنود می سوختانده اند، و زمانی که کسی اگر با این جهان وداع می‌کرد، او را با تمام متعلقاتش دفن می نمودند، به شمول زیورات، اگر قشر نسوان می‌بود. باید گفت که این سنّت در میان کلاش‌های مناطق شمال پاکستان (که با مردمان نورستان افغانستان هم‌کیش و هم‌آئین بوده اند) نیز مروج است. اما کلاش‌ها زمانی که این گونه حرکات را انجام دادند، بعدها برخی از مسلمانان منطقه با آگاهی این مطلب، قبرستان‌ها را جهت بدست آوردن زیورات، مورد دستبرد قرار می‌دادند. در میان مردمان برخی از مناطق علاقه جات شمالی پاکستان، مروج است که در آستان‌هایی که اشکال و یا اجسام حیوانات مرده وجود دارند، مواد خوراکه، از قبیل شیر، روغن و غیره ضروریات را می‌گیرند و جهت خواستن مراد و حاجات به نزد حیوانات مراجعه می‌نمودند و می‌گویند که اگر مجسمه حیوان از جای خود حرکت نمود در حقیقت مراد حاصل می‌شود ولی اگر بجای خود ساکن بود، در حقیقت مراد و نیت شخص حاجت‌خواه و مراد طلبنده را مورد پذیرش قرارنداده است، لذا باید، بار مجدد و یا هم بار ثانی و ثالث با تعهد بهتر و شایسته تر مراجعه نمایند تا از سنگینی گناهان و تقصیراتشان کاسته شده باشد. گفته می‌شود که اشاعه مذهب اثناعشری در میان مردمان منطقه هونزا، در سال ۹۵۵هـ.ق.، مطابق ۱۵٤۸م.، آغاز گردیده است. این زمانی بوده است که میر عیاشوی ثانی، ابن میوری تام، ریاست هونزا را در اختیار داشت که بعدها بر اساس ضرورت با دختر میر ابدال خان، به اسم شاه خاتون عقد ازدواج کرد که در نتیجه آن فرآیند رفت و آمد میان مردمان هونزا و بالتستان آغاز می‌شود، و بعد در نتیجه رفت و آمد افراد سرشناس و معروف که در دانش دینی دارای اختیار و صلاحیت بودند، مردمان این منطقه را آموزش بهتر می‌دهند و آنها را با جهان‌بینی اسلامی آشنا می‌سازند. و این همان زمانی است که مردمان هونزا از شیوه پرستش اصنام ابا ورزیده و بسوی پرستش نور و علم واقعی می‌روند. بعد از آمدن دین اسلام در این مناطق دیگر از سوزاندن مرده‌ها و دفن نمودن اسباب و لوازم خانه با جسد مرده، از میان رفت، اما هنوز هم برخی از علایم در میان مردم وجود داشت که از آن نمی‌توان انکار نمود، مثلاً نام‌های غیر اسلامی، مانند: هری سنگ، اورکا سنگ، چهار سنگ، بیال سنگ، و یا هم اسم خانم ها، مانند: شلی باتی، شادون، کپوری، و غیره در میان مردم منطقه وجود داشتند و مورد کاربرد قرار می‌گرفتند.

فرآیند دعوت اسماعیلی در هونزا: آنچه که ارتباط می‌گیرد به دعوت اسماعیلی و اشاعه و پخش آن در هونزا، نویسنده تاریخ باستان هونزا، مرحوم وزیر میر قدرت‌الله بیک می‌نویسد که: "میر سلیم خان ثانی در عهد حاکمیت خود، بر اساس کار دعوت داعی سید شاه اردبیل (سهرابی)، کیش اسماعیلی را پذیرفت و به سرکردگان و داعیان آن دوره میثاق عهد بست و بیعت نمود." حتی در زمینه روایت شده است که میر سلیم خان مادامی که در منطقه بدخشان زندگی خویش را در غربت سپری می‌کرد، آئین اسماعیلی را پذیرا شد و به داعی سید شاه اردبیلی، دست بیعت داد و برای همیش با آنها همکاری و همیاری داشت. بهر حال باید گفت که میر سلیم شاه دعوت اسماعیلی را بر اساس میل و رغبت شخصی خودش پذیرفت و هیچگونه فشار و اکراه بالای شان صورت نگرفته بود.مگر گفته می‌شود که داعی سید شاه روی ملحوظات معین و شرایط دشوار آن زمان، نخواست تا میر سلیم شاه در راستای اشاعه و پخش دعوت اسماعیلی در هونزا داخل اقدام شود، و فرموده بود اگر شرایط زمانی و مکانی زمینه را مساعد ساخت، وی شخصاً میر سلیم شاه را از منطقه بدخشان به ناحیه هونزا خواهد خواست و توسط وی دعوت را به جایگاه معین خواهد رساند. حتی گفته می‌شود که میر سلیم خان با داعی سید شاه اردبیلی موضوعی را در میان گذاشت و از وی پرسید که، چون در میان پیروان من تعداد اسماعیلیان خیلی‌ها کم هستند و اگر من این دنیای فانی را ترک گویم، چه کسی مسئولیت مراسم تدفین و تکفینم را بدوش خواهد گرفت. داعی سید شاه برایش می‌گوید تشویش را به خود راه نده در میان شما داعی خواهد بود که این مسئولیت را بدوش گیرد. به تعقیب آن گفته می‌شود، مادامی که میر سلیم خان در حالت نزع بود، همواره به هر سویی نظاره می‌کرد و می‌پرسید که آیا از طرف شرق کسی به نظر نمی‌رسد که بطرف ما و شما در حال آمدن باشد؟ مردمان جواب می‌دهند که فردی سوار بر اسپ در حال آمدن است و میر سلیم خان احساس راحت می‌کند. آن شخص راکب بر

اسپ در حقیقت داعی میر سید شاه بوده است که بر اساس قول و تعهد خویش در برابر میر سلیم خان، به هونزا سفر نموده است، و مادامی که داعی را به چشم سر می‌بیند، می‌گوید میر سید شاه انسان وافی بوده وعده اش را پوره نمود.

حضور حسین شاه اردبیلی در هونزا و علل ناکامی دعوت اسماعیلی: آنهایی که در مورد مسایل ناهمگون دعوت اسماعیلی وابسته به مناطق علاقه جات شمالی پاکستان قلم فرسایی نموده اند، سال ۱۸۳۳م.، را تاریخ وفات میر سلیم خان تعیین نموده اند، و گفته می‌شود که بعد از ختم مراسم تدفین و تکفین اش، پسر بزرگ شان موسوم به میرغضنفرعلی خان، به حیث جانشین پدرشان قیادت جامعه اسماعیلی و حاکمیت هونزا را بدوش گرفت. در همین زمان بود که میرغضنفر خان، در سال ۱۸۳۸م، به این اندیشه افتاد که باید سید میر حسین خان اردبیلی را از منطقه گلگت به هونزا فرا خواند تا باشد در راستای دعوت اسماعیلی، اشاعه و گسترش هر چه بیشتر آن، نقش عقلانی و اخلاقی اش را به بازی نشیند. قابل تذکر است که سید حسین خان اردبیلی، پسر یکی از شخصیت های معروف اسماعیلی، داعی بزرگوار سید شاه اردبیلی می‌باشد که در مورد او در برگه‌های قبلی چیزی را در خور خوانش دوستان و علاقه‌مندان، در میان گذاشتیم. در این زمان میر غضنفر علی خان، شخصی را به نام آخوند تراب خان، من‌حیث پیام‌رسان و یا ایلچی به منطقه بدخشان افغانستان می‌فرستد تا داعی سید حسین خان اردبیلی را به منطقه هونزا بیاورد و به کارزار تبلیغات دعوت اسماعیلی در آن منطقه، وارد میدان عمل شود. سید موصوف دعوت میر غضنفر علی خان را با پیشانی باز مورد پذیرش قرار می‌دهد و رخت سفر را بسوی هونزا بر می‌بندد و رهسپار آن دیار می‌شود. موصوف توانست از طریق منطقه بروغیل، به ناحیه گلگت آید، و بعد رهسپار ناحیه‌ای که اکنون به نام ناصرآباد هونزه یاد می‌شود، وارد شده، و بعدها در آن جا مقیم گردیده و الی آخرین مراحل زندگی‌اش در آن جا باقی می‌ماند، و همواره کارزار دعوت و تبلیغ کیش اسماعیلی را بدوش می‌گیرد. میر غضنفر خان بخاطر استقبال گرم سید موصوف، وزیر زاده زینت شاه خان را به همراهی چند تن دیگر از عزیزان و محسن‌سفیدان منطقه‌ای فرستاد تا موصوف را با اکرام و اعزاز به دارالخلافه هونزا بدرقه نمایند. زینت شاه خان معه همراهانش، به منطقه هنی رسیده و میثاق تعهد (بیعت)، را به امام زمان از طریق دست‌بوسی سید حسین اردبیلی، با اراده کامل شان سپردند و مسئولیت خویش را من‌حیث ارادتمند، مرفوع ساختند. مادامی که سید حسین خان حضور خدمت میر غضنفرعلی خان رسیدند، آخوند تراب خان از زینت شاه خان و همراهانش کمی هم شاکی بوده و اظهارمی‌نماید که زینت شاه خان و همراهانش قبل از اینکه به میر غضنفر علی خان بیعت کنند، آنها بیعت شان را من‌حیث عهد میثاق به پیر و داعی سید حسین شاه خان تفویض نموده اند و خود را به کیش و آئین اسماعیلی وابسته ساختند، و برایش گویا گفته باشند که اکنون سید شاه حسین خان، هم پیر و هم امیر شان می‌باشد. از این سبب میر غضنفر علی خان، ناراحت می‌شود و از اظهار بیعت به میر سید حسین شاه، ابا می‌ورزد و به این اندیشه می شود که باید قبل از پذیرش کیش و آئین اسماعیلی کمی هم تأمل نماید و بعد تصمیم راسخ‌تر و مستحکم‌تر بگیرد. قبل از آنکه میر حسین شاه آن را اجازه دعوت دهد، به غصه آمده و دو بار به منطقه اصلی‌اش موصوف را می‌فرستد که بدون تردید یک نوع ورشکستگی را در امر دعوت اسماعیلی در منطقه به وجود می‌آورد. از این سبب پیر و داعی سید حسین شاه خان، به آرمان و مقصد تبلیغاتی‌اش در امر اشاعه و پخش دعوت اسماعیلی، نتوانست برسد، و بار مجدد من‌حیث یک شخص به اصطلاح ناکام و بدون دست‌آورد، رهسپار بدخشان کوهستان افغانستان می‌شود. در این جا باید دلایل محیطی، منطقوی و زبانی را نباید از نظر دور داشت. شاهدان عینی می‌گویند که علت عدم کامگاری سید میر حسین شاه در راستای تبلیغ و ترویج دعوت اسماعیلی، و غضب شدن میر غضنفرعلی خان در برابر او، در حقیقت در نتیجه تلاش‌های فردی و خودخواهانه آخوند تراب خان بوده است. آخوند تراب خان شخصی بوده است که به مناطق بلخ و بخارا رفته و در امر حصول و کسب علم و عرفان، کارکردهای زیادی داشته است و از هر نقطه نظر شخص فعال و کاردانی نیز بوده است. آخوند تراب خان علاقه داشته است که باید من‌حیث وکیل و یا هم قاضی مسایل عقیدتی سید شاه اردبیلی به کار آغاز نماید، اما پیر سید حسین شاه اردبیلی موصوف را منحیث کارمند امور دیوان‌بیگی، تنظیم و ترتیب نموده است، که باعث رنجش موصوف در زمینه شده است. چون وظیفه‌ای که به آخوند تراب خان سپرده شده بود، مطابق ذوق، سلیقه و خواست وی نبوده و هم در حقیقت او را در برابر یک آزمایش جدید قرار داده بود. آخوند تراب خان

عقده مند شده بود، و در تلاش آن می‌شود تا میر سید غضنفر خان را به نحوی از انحا دچار ناکامی در همه امور، به ویژه دعوت اسماعیلی، سازد.

حضور سید یاقوت شاه خان به منطقه هونزا و فرآیند دعوت اسماعیلی:پیر حسین یکی از شخصیت‌های روحانی و معنوی منطقه هونزا بود که در راستای دعوت، اشاعه و گسترش دعوت اسماعیلی، نقش خیلی‌ها زیادی را بازی نموده بود. بعد از آنکه ایشان دیگر روی معاذیر معین نتوانستند به کارکردهای شان ادامه دهند، جای ایشان را داعی و مشنری وقت، سید یاقوت شاه ابن سید شاه عبدالرحیم، که در ابتدا من‌حیث مشنری در عرصه دعوت اسماعیلی در مناطق زیباک، شاخ دره و نواحی همجوار من‌حیث مروج و مُبَلِغ آئین اسماعیلیسم، مشغول کارکردهای فعال بود، مسئولیت دعوت را بدوش گرفت. موصوف بعد آنکه توانست به منطقه محلات ایران رفته و از دیدار با امام الوقت، حضرت امام حسن علی شاه بهره‌مند شدند، دوباره از طریق آستان هرات افغانستان به شهر قوقند ترکستان آمده و از آن طریق توانست به منطقه سریقول و بعد رهسپار هونزا گردیده و به کارهای تبلیغاتی شان هر چه بیشتر از پیش اقدام ورزیدند. مادامی که میر غضنفر خان از حضوریابی داعی مذکور اطلاع حاصل نمودند، نماینده‌های خویش را بخاطر استقبال گرم شان الی منطقه مسگر فرستادند و ایشان را با شان و دبدبه خیلی‌ها قابل وصف، به منطقه هونزا انتقال دادند. مادامی که سید یاقوت شاه به خدمت میرغضنفر خان حضور بهم رساند، میر به دست-بوسی سید یاقوت شاه خان که از حضور امام وقت آمده بودند به مثابه نماد ادای بیعت به امام حسن علی شاه ، اقدام ورزیدند. از این سبب بود که هم آنهایی که در محیط کاری، اختیار و صلاحیت میر غضنفر خان قرار داشتند، همه رو به آئین اسماعیلی آوردند که باعث شکوفایی هر چه بیشتر از پیش‌کارهای داعیان به ویژه، داعی سید یاقوت شاه، گردید. باید گفت که سید یاقوت شاه خان تنها برای مدت بیست وپنج روز (۲۵)، در هونزا اقامت داشتند و بعد از آن از میر غضنفر خان استدعا نمودند تا موصوف را اجازه برگشت بدهند تا به مناطقی که در ابتدا کار و فعالیت داشتند، بروند و مردمان آن مناطق نیز در انتظار شان قرار داشتند. اما قابل یادآوری است موصوف در این آن مدت زمان کوتاه، توانستند افراد و اشخاص درس‌خوانده و اهل دانش را زیر تعلیم و تربیه خویش دهند و من‌حیث، پیر، خلیفه، داعی، مشنری و مبلّغ در اختیار جماعت گذاشتند تا بعد از برگشت شان، کارها به وجه احسن به پیش بروند، که بعد از آن نظام پیرداری و خلیفه در میان جماعت به یک سنّت عقیدتی تبدیل گردید. قابل یادآوری است که نظام تبلیغاتی در میان همه وابستگان و پیروان اسماعیلی در مناطق چترال، گلگت، به شمول سریقول، رواج پیدا کرد، و تا زمانه‌های خیلی دیر به گونه متداوم و بدون توقف ادامه داشت. برای همگان واضح است که نظام پیرداری و خلیفه، هم جماعت را تعلیم و آموزش می‌دادند و هم مراسم تشریفات مذهبی را به شمول مرگ-ومیر، به پیش می‌بردند. داعی سید یاقوت شاه توانست، در مدت زمان خیلی‌ها کوتاه اقامت شان در هونزا، موضوع امام-شناسی را به نحو نهایت شایسته و مؤثر، تعلیم و آموزش دادند. مادامی ایشان به کار دعوت آغازگر شدند، افراد و اشخاص محیط پیرامون هونزا، تقریباً همه داری باور شیعه اثناعشری بودند، که می‌توان از مناطق بالتستان، استور، گلگت، به شمول منطقه هونزا، و مردمان همجوار شان یادآور شد. ایشان توانستند مسایل امام شناسی، عقاید بنیادین شیعه، امامت و، ولایت حضرت مرتضی علی، تأویل و بازتاب ویژگی‌های بینش و تعلیمات اسماعیلیسم در تصوف و سایر ارکان دینی را برای جماعت، به تعلیم و آموزش نشینند. در همان زمان بود که باورمندان به تشکیل مجالس، محافل و نشست‌ها آغاز نمودند و در آن به خوانش مدیحه‌ها، قصاید، مناقب، نعت‌ها و دیگر سروده‌های عرفانی را در وصف رسول خدا، مرتضی علی، به شمول اولیا و اوصیا را به خوانش و بازتاب، می‌نشستند. باید گفت که سنّت یاد شده تقریباً تا هنور باقی است، و کسانی در این مجالس و محافل اشتراک می‌ورزند و از آن استفاده می‌کنند، به نام "مولایی"، یاد می‌شوند. به همین ترتیب، داعیان و مبلغین دیگر، از قبیل خواجه شاه طالب، خواجه شهدا، و میرزا اسماعیل، به منطقه هونزای علیا " گوجال"، تشریف آوردند و به کار دعوت ادامه دادند که توسط سید یاقوت شاه آغاز گردیده بود. در نتیجه همین کارکردها و دعوت داعیان و مبلغین بود، که همگان گوش بفرمان طریقه و آئین اسماعیلی گردیدند.

داعی سید عبدالحمید، و دعوت اسماعیلی درهونزای سفلی، "شینه": با وصف آنکه در مناطق مرکزی شمال پاکستان، به شمول هونزای علیا (گوجال) دعوت اسماعیلی به برکت کارکردهای داعیان قبلاً یاد شده به اوج خود رسیده بود، اما در منطقه

هونزای سفلی (شینه)، هنوز هم تعدادی از خانواده‌ها و دسته‌های کوچک مردمان دارای های مذهب اثناعشری (شیعیان دوازده امامی)، در جوار اسماعیلیان حیات بسر می‌بردند. تا جایی که مربوط به کارکردهای داعی عبدالحمید فرزند پرتو شاه می‌شود، باید اظهار کرد که در نتیجه مساعی همه جانبه و صادقانه داعی و مشنری موصوف بود که میر غزن خان فرزند میر غضنفر خان که امارت هونزا را عهده‌دار بود، به کیش اسماعیلیه در آورده شد. داعی مخلص به کیش و آئین باطنیه توانست مدت سه سال را در هونزا بدور از خانه و کاشانه، خانواده و دوستان در زیر امارت خان اول منطقه هونزا، رسالت دعوت اسماعیلی را به پیش برد و برای آیندگان زمینه خیلی‌ها درست را برای انجام کارهای بعدی، مساعد ساخت. از همین سبب است که تا هنوز همه اسماعیلیان مناطق شمال پاکستان، به ویژه منطقه هونزا و شینه خویشتن را از جمله ارادتمندان سید موصوف و خانواده‌اش که نقش بنیادی را در راستای تنویر اذهان مردم در آن شرایط دشوار در دره ها و کوه پایه‌های دشوارگذر، بازی نموده است، می‌دانند و همواره بر روح و روان او و خانواده‌های شریف و نجیب‌اش اتحاف ادعیه می‌نمایند. فرزند سید عبدالمجید که در میان مردم مردم به "به پیر بلبل"، معروف است به نسبت ادامه دعوت و کارکردهای دقیق در مناطق یاد شده، توسط مهتر چترال، شجاعالملک به تنگ آمده و در فرجام از آنجا به منطقه سری قول، فرار نمود و دعوت باطنیه را در آنجا آغازگر شد، و تا حد خیلی‌ها زیاد توانستند فرآیند دعوت را به نقطه اکمال برسانند. موصوف بار مجدد با روی کارآمدن امارت میر محمّد نظیم خان به منطقه هونزا آمد و کار و فعالیت‌های خویش را آغاز نمود. سید موصوف بعد از وفات میر محمّد نظیم خان (جولای ۱۹۳۸م.) دوباره به منطقه چترال رهسپار شد و در آن‌جا، داعی اجل را لبیک گفت. جهت معلومات بیشتر دوستان و خواننده‌های عزیز، اینک سلسله شجره میرهای اسماعیلی هونزا را در ذیل به نگارش می‌گیریم:

میر محمّد سلیم خان ثانی: این شخصیت اجتماعی و عقیدتی بر بنیاد دعوت داعی سید شاه اردبیلی، به دعوت اسماعیلی پذیرفته شد، و بعدها باعث رشد و استحکام دعوت در منطقه گردید. این شخص همواره داعیان و آموزگاران دعوت را در همه مناطق و علاقه‌های شمال پاکستان را در راستای دعوت اسماعیلی مورد حمایه بی‌دریغ خود قرار می‌داد.

میر غضنفر خان:این شخصیت اجتماعی و سیاسی در نتیجه دعوت داعی سید یاقوت شاه، با همه رعایا و وا بستگان خویش دعوت اسماعیلی را بدون قید و شرط پذیرا شد.

میر صفدر علی خان: میر صفدر علی خان در سال۱۸۹۱م، در نتیجه حمله انگلیس‌ها بر مناطق و علاقه جات شمالی پاکستان، و از طریق ترکستان خود را به کشور چین رسانده و پناه گزین شد.

میر محمّد نظیم خان:میر محمّد نظیم خان که برادر نا تنی میر صفدرعلی خان بود، در نتیجه حمله انگلیس‌ها بر مناطق یاد- شده دست‌گیر و بعد از مدت زمان معین من‌حیث امیر امارت هونزا تقرر حاصل نمود. باید گفت که اولاده میر صفدرعلی خان، هنوز هم در منطقه شینکیانگ (سنکیانگ)، کشور چین حیات بسر می‌برند.

میر محمّد جمال خان ملقب به غازی ملت:این شخصیت عقیدتی و اجتماعی آخرین امیر و حکمران دعوت و آئین اسماعیلی در علاقه‌جات شمال پاکستان بود. با وصف آنکه من‌حیث امیر موروثی امارت هونزا با سایر خانواده‌اش کار می‌کرد، من‌حیث نماینده امام وقت در امور جماعت آسیای میانه، جهت انفاذ اصول و قوانین عملکرد بر طریقه و عقیده در میان پیروان و باورمندان، کارکردهای بی‌نظیری داشت. این شخص بعد از انفاذ قانون در مورد بکارآیی قنسل عالی کار در میان جماعت آسیای میانه در سال ۱۹٦۹م.، موصوف صدارت این کار را برای مدت شش سال به عهده داشت. باید گفت که ریاست موروثی و صدارت امارت امیرنشین هونزا در سال ۱۹۷٤م. طی فرمان حکومت پاکستان پایان یافت، و امیر مذکور نیز در سال۱۹۷٦م. دیده از جهان پوشید.

مریدان و باورمندانی که بعد از وفات میر محمّد جمال خان، باقی مانده بودند آنها را به نام مریدان شاه زیباک و یا شاه ارکری، یاد می‌نمودند. شاه ارکری از این سبب می‌گفتند که خانواده سید یاقوت شاه خان با خانواده خود در منطقه "ارکری"، که در وادی چترال قرار دارد، زندگی را بسر می‌بردند. و پیروانی که در حلقه مریدی سید غلام علی شاه، فرزند سید حسن اردبیلی، شامل شده بودند آنها را مریدان سید شاه حسین و یا مریدهای شاه حسن آباد، می‌گفتند. شجره شاهان حسن آباد قرار ذیل است:

- سید شاه اردبیلی
- سید شاه حسین
- سید غلام علی شاه
- سید شاه عبد الحسین
- مُکی سید نادر شاه
- سید افسر جان، (سر مشنری برای چترال)
- سید جلال الدین

شاید برای خواننده‌های عزیز واضح نباشد که برخی از دسته‌های سیدها و یا بهتر گفته شود، خواجگان منطقه سری‌قول در وسط هونزا دعوت اسماعیلی را به پیش می‌بردند و از خود پیروان و مریدانی بجا گذاشتند که این دسته‌های عقیدتی را به نام مریدان خواجگان سری‌قول یاد می‌نمایند. مزید بر آن اسماعیلیانی که در منطقه شینه حیات بسر می‌برند، آنها را مریدان و پیروان داعی سید شاه عبد الحمید، و صاحب‌زاده شاه نواز و شاه عارف که به "بلبل پیر" یا پیر بلبل در میان مردم معروف است، یاد می‌نمایند. در این جا می‌خواهیم شجره پیران و داعیان سید شاه عبد الحمید و پیر سید یاقوت شاه، را که به نام "شاهان ارکری"، یاد می‌شوند، جهت وضاحت مطلب و دریافت معرفت بهتر و بیشتر در زمینه به نگارش می‌گیریم:

- سید شاه نواز شاه
- سید شاه عبدالرحیم اول
- سید یاقوت شاه
- سید شاه پرتو شاه
- سید شاه عبدالرحیم ثانی
- سید شاه عبدالحمید
- سید شاهزاده لیث
- سید شاه نواز شاه "بلبل پیر"
- سید شاه عبدالجبار (شاه زیباک)

نقش خانواده شاه کلان در گسترش دعوت اسماعیلی در"غزر":با وصف آنکه در مورد دعوت، اشاعه و گسترش آئین اسماعیلی در منطقه غزر و سایر نواحی اطراف آن مانند، پونال، اشکومن، معلومات چندان مؤثق در دست نیست، با آنهم باید اظهار گردد که موجودیت آئین اسماعیلی در این مناطق مدیون کارکردهای داعیان و آموزگاران بدخشان و منطقه چترال، می‌باشد که می‌توان از فعالیت‌های خیلی‌ها مؤثر و ماندگار داعی و مشنری سید کرم علی شاه، و فرزند ارشدش سید ظهور و یا هم فرزند وی شاه کلان و یا سجاده نشینان او، به شمول شاهان ارکری، شاهان حسن آباد چترال، سادات ارچین وسنوغر چترال، و خواجگان منطقه سری قول و بدخشان افغانستان، به ویژه منطقه پامیرات هر دو کنار دریای آمو، یادآور شد. باید اضافه نمود که نقش خانواده شاه کلان، در امر گسترش آئین اسماعیلی نه تنها در مناطق یاد شده بلکه، در مناطق ترکستان چین، به ویژه سری‌قول منطقه بدخشان افغانستان، به ویژه مناطق زیباک، کران و منجان، به شمول مناطق درایم، کزدی، ومنطقه سرگیلان (سرغیلان)، قابل یادآوری است. شاهد این ادعای ما، کارکردهای یک تن از شخصیت‌های خیلی‌ها معروف و قابل وصف خانواده شاه کلان، سید کرم علی شاه اول، که در دوران امامت حضرت امام خلیل‌الله ثانی، در منطقه محلات ایران مقیم بوده و برای جماعت مناطق مختلف آسیای مرکزی، به شمول علاقه جات شمالی پاکستان، خدمات شایسته و بی‌نظیری را

انجام داده است. بر اساس روایات تاریخی، سید کرم علی شاه در مدت اقامت شان در دربار امام، درس و تعلیم دینی و دنیوی را نزد، عموی کهن‌سال امام، سید باقر شاه فرا گرفته و وی را برای پیشبرد امور دعوت در میان مردمان آسیای میانه، به ویژه مناطق یادشده، آماده ساخته است. گفته می‌شود، مادامی که سید باقر شاه قوه دید، دیدگانش را از دست می‌دهد، سید کرم علی شاه را به آسیای میانه برای تبلیغ و دعوت آئین اسماعیلی، می‌فرستد. سید کرم علی شاه در قدم نخست به منطقه چترال رسیده و در یکی از ناحیه کوچک‌تر که به نام "جنل کوچ"، یاد می‌شود اختیار اقامت می‌کند و بعد از مدت زمانی رهسپار منطقه دیگری در یاسین که به نام "برانداس"، یاد می‌شود رهسپار گردیده و برای همیش در همان‌جا الی آخر عمر باقی می‌ماند. بعد آن سید ظهور، فرزند سید کرم علی شاه، بخاطر ادامه شکوفایی هر چه بیشتر از پیش رسالت پدر خویش، رهسپار ایران گردیده و خود را به دربار امام حسن علی شاه رسانده و بعد از اخذ تعلیم و آموزش و آشنایی هر چه بهتر با کار دعوت، با بدست آوردن فرمان امام وقت، در امر پیشبرد کار دعوت در مناطق یاد شده بار مجدد به میهن بر می‌گردد. قابل یادآوری است سلسله‌ای از دشواری‌ها، اغتشاشات، و نا امنی‌ها در این زمان در منطقه به وجود می‌آید و برخی از حکمرانان بر خلاف کارکردهای پیران و سیدها قیام می‌نمایند و برخی‌ها مجبور به ترک محل و منطقه می‌نمایند. پیر سید باقر شاه بعد آنکه از این گونه اوضاع و احوال آگاه می‌شود، تصمیم می‌گیرد تا خانواده خود از طریق یارکند، (یارقند)، بهمحیط و منطقه آبایی‌اش که شغنان می‌باشد، رهسپار گردیده و میل داشت به کار دعوت ادامه دهد، اما با تأسف، شخصی که در بدخشان من‌حیث امیر بدخشان و یا بهتر گفته شود، آستان‌دار بدخشان با پیر بخاطر برخی از مسایل مذهبی به مخالفت برخاسته و زمینه کار دعوت را برایش مساعد نمی‌سازد، و در فرجام آستان‌دار بدخشان موصوف را با برخی از اعضای خانواده‌اش، به شمول سید کریم‌المعروف، و سید شاه کلان اول را به شهادت می‌رساند، که قبور اشخاص موصوف همین اکنون در بدخشان افغانستان موجود است که زیارت‌گاه اکثریت پیروان آئین اسماعیلی را تشکیل می‌دهد.

شجره خانواده شاه کلان: سید کرم علی‌شاه، که در دوران امامت حضرت امام خلیل‌الله ثانی فعالیت داشتند.

پسر ارشد شان، سید طهور شاه

سید علی پرست و سید باقر شاه، پسران سید طهور شاه

سید کیریم حیدر، که به شاه کلان معروف است.

سید شاه سلامت، سید شاه کلان ثانی و سید شاه میرزا، پسران شاه کلان هستند.

سید باقر شاه، فرزند سید شاه سلامت است.

سید جلال علی شاه، فرزند، سید شاه کلان ثانی است.

در همه مناطق علاقه جات شمالی پاکستان، به سبب دشواری‌های ناشی از موقعیت جغرافیای سیاسی، و مناطق کوهستانی دشوار گذر، و نبود وسایل و مسایل حمل و نقل دعوت اسماعیلی در این مناطق به دشواری پیش می‌رفت، و از جانبی هم بخاطر کارکردهای سنّتی عقیدتی در میان مردم و نبود روابط با امام و نهادهای امامت در آن‌زمان، و حاکمیت حاکمان اهل سنّت و جماعت، کارکردهای عقیدتی، به ویژه دعوت آئین اسماعیلی تا حدی خوب پیش نمی‌رفت. از همین سبب بود که امام زمان در آنوقت از میر هونزا در راستای آفرینش شرایط مساعد و مناسب برای کارکردهای عقیدتی در میان جماعت، مطالبه همکاری مثبت و بدون درد سر برای ساکنان نمود. در ضمن یکی دیگر از دشواری‌هایی در میان جماعت وجود داشت، نحوه ناهمگون دعوت از نطقه نظر علمی و عملی، به ویژه اصول و شیرازه بنیادین آئین اسماعیلی، مطابق سلیقه و ذائقه پیران و خلیفه‌ها، صورت می‌گرفت و هماهنگی کاری و پالیسی کمتر به نظر می‌رسید.

حضور سیّد عبدالصمد شاه به علاقه جات شمالی و دعوت اسماعیلی: سال ۱۹۲۱م.، در زندگی عقیدتی و اجتماعی اسماعیلیان علاقه جات شمالی پاکستان، یکی از سال‌های خوشبختی، کامگاری و توفیقات مزید در راستای پیشبرد کارکردها به شمار می‌رود. مسئله از این قرار بود که یک تن از اعضای خانواده حضرت امام سلطان محمّد شاه، جناب سید عبدالصمد شاه ،که در آن زمان من حیث افسرعالی‌رتبه هند برتانوی ایفای وظیفه می‌نمود، جهت بررسی یک موضوع تازه از طریق منطقه هونزه رهسپار ترکستان چین (کاشغر)، گردید. در سال ۱۹۲۲م.، مادامی که از سفر شان برگشتند، جماعت آنجا را از سیاق هدایات

و رهنمودهای امام سلطان محمّد شاه، آگاه ساختند، و پیام و فرمان امام را در راستای استحکام عملکرد بر طریقه و عقیده به جماعت رسانیده و هم آنها را برای ساختار و بنیاد جماعت‌خانه‌ها در مناطق مختلف، مورد تشویق و ترغیب قرار دادند. بعد از آن بود که جماعت با بسا مسایل از نزدیک آشنا شدند و هم برای شان اطمینان حاصل شد تا در راه هر چه بهتر و بیشتر استحکام امور عقیده و طریقه، در همه مناطق علاقه جات، به ویژه در منطقه هونزا، مساعی مشترک و بدون تفرقه را به پیش ببرند. بر اساس فرمایش برخی از شخصیت‌های سابقه‌دار اسماعیلی در منطقه، اظهار می‌شود که، موصوف در خطابه شان در آن وقت برای جماعت اظهار نموده است که: "شما امروز تنها ذره‌ای از نور کلی را در برابر خود می‌بینید، اما یقین داشته باشید که زمانی می‌رسد که شما شاهد مشاهده نور کُلی در این محیط و مکان خواهید بود." بر اساس همین پیشبینی و اظهار نظر بود که بعد از ۳۹ سال واندی، در سال ۱۹٦۰م.،نور مولانا شاه کریم‌الحسینی، برای نخستین بار در میان جماعت علاقه جات شمالی پاکستان ، به شمول هونزه تشریف آورده و از همان منبری که سیّد عبدالصمد شاه وعده داده بود، جماعت را مورد خطاب قرار داده و از دیدار ظاهری شان آنها را برخوردار ساختند.

سفر درازمدت پیر (مشنری)، سبزعلی به مناطق شمال پاکستان: بعد از ختم این رویداد بزرگ، یک سال بعد، در سال ۱۹۲۳م.، بر مبنای فرمان حضرت امام سلطان محمّد شاه، رهسپار منطقه شدند، و از آن طریق وارد بدخشان، ترکستان چین، کاشغر، و سایر مناطق شدند. پیر سبز علی در زمان اقامت شان همه وصایای و هدایات حضرت امام سلطان محمّد شاه را در امر استحکام اتحاد و اتفاق جماعت، به شمول تسریع فرایند ساختار اماکن مقدسه و جماعت‌خانه، به آنها رسانیده و هم در مورد نحوه‌های پیشرفت، ترقی و تعالی جماعت، شروطی را با آنها در میان گذاشته و آنها را بسوی آفرینش محیط سالم برای جماعت واحد، هدایت فرمودند. پیر سبزعلی با وصف همه دشواری‌ها، ناملایمات سیاسی زمانی، و دشوار بودن محیط جغرافیای سیاسی، باز هم توانستند از همه مناطق یادشده دیدن نمایند و جماعت را از هدایت و رهنمایی‌های امام وقت، مستفید سازند. به منظور حصول معلومات بیشتر در زمینه میتوان به سفرنامه "پیر سبزعلی در آسیای مرکزی"، که به زبان انگلیسی در اکثریت سایت‌های اسماعیلی، اقبال نشر یافته است، مراجعه نمود.

پیام امام سلطان محمّد شاه به جماعت بدخشان و شمال پاکستان: قابل یاد آوری است که در سال ۱۹٤۰م.، حضرت امام سلطان محمّد شاه، از طریق رادیو سراسری هندوستان، پیام شفاهی شان را به جماعت بدخشان و علاقه جات شمالی پاکستان به زبان فارسی، فرستادند که سیاق آن از این قرار بود: "همه جماعت سرحدات شمال هندوستان و بدخشان، گلگت و هونزه، را به دعاهای خیر و سلامتی یاد می‌نمایم، و همه شما فرزندان روحانی من هستید که هر گز شما را فراموش نخواهم کرد، و برای همیش در دارین به فکر و ذکر من خواهید بود. یقین داشته باشید که نور محبت و لطف من بر سایر جماعت‌های هونزا مانند آفتاب خواهد تابید. بر خوردسالان و زی دستان مهربان باشید وپسران خود را به آموختن زبان انگلیسی و اروپایی، تشویق و ترغیب نمائیید وبه صحت و تندرستی جسمانی تان هم متوجه باشید."

برگزاری جشنواره الماس و پی‌آمدهای آن برای جماعت: در سال ۱۹٤٦م.، حضرت امام سلطان محمّد شاه، در آستان بمبئی،هندوستان در فرآیند برگزاری جشواره الماس شان قرار داشتند. در همان وقت بر اساس هدایت امام، برخی از شخصیت‌های سرشناس عقیدتی، اجتماعی و فرهنگی جمعیت اسماعیلیان بدخشان، هونزه، گلگت، چترال، و غیره مناطق به حضور امام شرف یاب شدند. امام نماینده‌های جماعت یاد شده را در سالون جداگانه‌ای به گونه ویژه، مورد پذیرش قرار دادند. در آن زمان مرحوم قدرت‌الله بیک خان که بحیث میر هونزا ایفای وطیفه می‌نمودند، نیز از نوازش و الطاف حضرت امام سلطان محمّد شاه بهره‌مند شده بودند، حضور داشتند. در آن وقت حضرت امام فرمودند، که ما میل داریم شانزده‌هزار روپیه را جهت پیشبرد امور تعلیم و آموزش برای فرزندان علاقه جات شمالی، به ویژه چترال و گلگت در اختیار شما گذاریم، و مشاهده نماییم که شما چه کرده می‌توانید، و بعد آن در این راستا کارهای بیشتر دیگری را نیز انجام خواهیم داد. در این وقت، امام سلطان محمّد شاه در یکی از هدایات شان، به جماعت مناطق یاد شده این چنین ارشاد فرموده بودند:

فرزندان روحانی عزیزم ! "نماینده شما فرزند روحانی عزیز قدرت‌الله بیک خان که چندی قبل به همراهی تنی چند از فرزندان روحانی‌ام به آستان بمبئ آمده بودند، هدایاتی را برای شان در راستای ساختار دبیرستان‌ها و پیشبرد فرآیند تعلیم و آموزش مؤثر

برای فرزندان روحانی‌ام، فرستادم تا باشد شما از این فرصت استفاده درست و معقول نموده باشید. شما فرزند عزیزم، قدرت الله بیک خان، من‌حیث حاکم خوب و دلسوز، بخاطر منفعت مردم و ملت تان، باید از این برنامه پشتیبانی دقیق و عالی نمایید، تا باشد که مناطق چترال، گلگت و حومه آن، از این نعمت تعلیم و آموزش استفاده اعظمی نموده باشند. من یقین دارم که شما به این نصیحتم، توجه دقیق را مبذول داشته و همین اکنون حد اقل دو باب مکتب را در منطقه تان بنیان‌گذاری نمایید، زیرا در مورد با قدرت‌الله بیک خان، به حد کافی در زمینه هدایت داده شده و با الطفات و نوازش، همه مسئولیت را در زمینه پذیرا شدند. در این مکاتب علاوه بر فرآیند تعلیم و آموزش عمومی، باید زبان‌های ، انگلیسی، فارسی و اردو نیز به تدریس گرفته شوند. من به شما من‌حیث ادای سهم خویش در زمینه، سالانه دوازده‌هزار روپیه رابرای شما من‌حیث بخشش خواهم پرداخت که باید با در نظر داشت شرایط زیر بکار برده شود."

توجه امام سلطان محمّد شاه به علاقه جات شمالی پاکستان: در فبروری ۱۹۵۰م.، حضرت امام سلطان محمّد شاه در شهر کراچی - پاکستان، در منزل غلام علی تاگپور جماعت بدخشان و علاقه جات شمالی پاکستان را به حضور خویش پذیرفتند. امام در هدایت شان از جماعت خواستند تا از کار برد مواد مخدر، ابا ورزیده و در راستای فروغ تعلیم و آموزش فرزندان شان اقدام علمی و عملی نمایند، و اما در زمینه سالانه چهارهزار روپیه را بطور بخشش بخاطر پیشبرد امور یادشده، گسیل خواهند داشت. درهمان وقت بود که جماعت‌خانه مرکزی اسماعیلی علاقه جات شمالی پاکستان، به حیث مرکز تعلیم و آموزش به ساختار گرفته شده بود. بعد ساختار آن ادارات جماعتی نیز بالتّوبه، به ساختار گرفته شده بودند و هم یک باب مکتب لیلیه نیز برای اطفال و فرزندان اعضای بی‌بضاعت جماعت تدارک دیده شد. بعد از تأسیس و بنیان‌گذاری این مکتب نه تنها اینکه تعلیم و آموزش سکولار به پیش رفت، بلکه تعلیم و آموزش مذهبی نیز از فروغ زایدالوصفی، برخوردار گردید. امام سلطان محمّد شاه، برای فروغ هر چه بیشتر تعلیم و آموزش مذهبی مطابق نیازمندی‌های زمان و جماعت، سیّد منیر بدخشانی را از شهر کراچی به علاقه جات شمالی پاکستان منتقل نمودند تا برای جماعت در راستای علم و حکمت دینی، خدمات شایانی را به انجام رساند. بر بنیاد همان تصمیم از هر منطقه دو دو دانش‌آموز را به نزد شاه سیّد منیر بدخشانی می فرستادند تا آنها از اندوخته‌های خود، در مورد تاریخ، عقیده، حکمت و فلسفه به میان آمدن عقیده و باور اسماعیلیسم، آنها را فیض‌یاب نمایند. اما بعد از سپری شدن یک سال، روی دلایل نامعین و به میان آمدن برخی شرایط سیاسی- اجتماعی، سیّد منیر بدخشانی، مجبور شدند تا به شهر کراچی دوباره فرستاده شوند، و از همان لطف و عنایت مادی و معنوی که حضرت امام برای جماعت در نظر گرفته بود. بعد از رهسپار شدن سیّد منیر بدخشانی هیچگونه مفادی در اختیار جماعت قرار گرفته نتوانست. بعد از رهسپار شدن سید منیر بدخشانی، در ناحیه گلگت، اداره‌ای را به نام ادارة البلاغه گلگت، به وجود آوردند که از طریق آن به نشر و تعلیم و تدریس کتب، زیر نام، دعوت ناصری، تعلیم و آموزش شهادتّین، تحفةالناظرین، و هفت‌باب داعی ابو اسحاق، و سایر کتاب‌ها، اقدام ورزیدند، و نیز مشنری‌ها را به اطراف و اکناف علاقه جات و مناطق دوردست‌تری برای تبلیغ و ترویج عقاید، آئین وکیش اسماعیلی، می‌فرستادند.

میر هونزا نماینده امام در قیادت جماعت علاقه جات شمالی و آسیای میانه:حضرت امام سلطان محمّد شاه، در سال ۱۹۵۱م.، جماعت علاقه جات شمالی و بدخشان را از دیدار خویش مستفید ساخت که در آن زمان میر هونزا نیز تشریف داشتند. در آن زمان حضرت امام سلطان محمّد شاه فرمودند که در آینده‌ها، میر هونزا نماینده من در امور جماعت بوده و با ایشان همه امور را به گونه درست و دقیق به پیش خواهند برد. امام فرمودند که از این به بعد، سرپرستی جماعت هونزه، گلگت، پونیال، اشکومن، گوپس، یاسین، و منطقه چترال، به دوش ایشان خواهد بود و مرا در هر زمانی و در هر مکانی از پیشرفت، ترقی، تعالی و دشواری‌های جماعت به گونه منظم در جریان قرار خواهند داد. مزید بر آن امام فرمودند که از این به بعد قیادت جماعت آسیای میانه نیز به آنها تفویض خواهد شد.

تشریف‌آوری امام زمان، شاه کریم الحسینی، به شمال پاکستان:با در نظرداشت توجه لازم و در خور ستایش امام سلطان محمّد شاه به علاقه جات شمالی پاکستان، امام زمان بعد از جلوس برسریر امامت، یازدهم جولای سال ۱۹۵۷م.، توجه شان را به این منطقه مبذول داشتند. از همین سبب بود که امام در تاریخ اسماعیلی برای اولین بار، بیستم ماه اکتوبر

سال ۱۹٦۰م.، به علاقه‌جات شمالی تشریف آوردند. امام زمان بدون در نظرداشت دشواری‌هاو شرایط مشکل محیطی و راه-های دشوارگذر، به مناطق هونزه، گلگت، و غزر، تشریف برده و در آن زمان به جماعت هدایت داده و فرمودند که از این به بعد امام، بخاطر رفع دشواری‌های مادی و معنوی شما، با شما همکاری نموده و در راه ترقی و تعالی مادی و معنوی شما خدمات لازم را انجام خواهند داد.

انفاذ نخستین آئین‌نامه اسماعیلی برای جماعت آسیای میانه:بعد از نخستین تشریف‌آوری امام زمان به منطقه، در ۲۱ ماه مارس، سال ۱۹٦۹م.، اولین بار ادارات جماعتی و نظام مُکی و کامریا را ، برای جماعت علاقه‌جات شمالی و نظام آئین‌نامه را برای جماعت آسیای مرکزی نیز از آن طریق، نافذ ساختند و با هدایت جدید از طریق علاقه‌جات شمالی پاکستان، برای همگان ابلاغ گردید. در همان زمان انجمن کاری عقیدتی اسماعیلی در امور عقیده و عملکرد بر طریقه بنیان گذاری شد و جماعت توانست در راستای پیشبرد امور عقیدتی سهم فعال شان را ادا نمایند. این انجمن توانست کتب و آفریده‌های زیر را جهت استفاده جماعت بدست نشر بسپارد:

- کتاب المناقب
- گلدسته مناق
- حسن صباح، حقایق و افسانه‌ها
- کلام پیر ناصرخسرو، حصه اول
- کلام پیر ناصرخسرو، حصه دوم

امام به منظور اشاعه و نشر این همه آثار، به ویژه کلام پیر ناصرخسرو را به حد خیلی‌ها زیاد مورد ستایش قرار دادند. باید گفت که انجمن‌ها، دفاتر و سایر نهادها و مؤسسات نیز در مدت زمان معین تا به امروز، در شرف تأسیس هستند و به کارهای عمراناتی، مادی، معنوی و عقیدتی می پردازند. اکنون می‌خواهیم علاقه‌مندان، دوستان و خواننده‌های موضوع هذا را با برخی از مسایل تاریخی و عقیدتی زمان امامت حضرت امام سلطان محمّد شاه، که برای جماعت بدخشان وعلاقه جات شمالی پاکستان جهت رفع دشواری‌ها، سؤ تفاهمات، و برداشت‌های نادرست، از عملکرد بر طریقه را به ذهن شان می‌پروراندند، شما را با مرور و خوانش فرامین امام که به زبان فارسی به مناطق آسیای میانه به شمول شغنان - روشان بدخشان افغانستان فرستاده و متن روسی آنها در اختیار نگارنده قرار گرفته است، آشنا سازم. فرمان شماره۲٤: به ایشان زیباک، شاه عبدالمعانی، در مورد الغأ حرکت پنجه بهایی، و ضرورت بازدید یکبار در سه سال از دربار آقاخان ۲۲ فبروری - ۲۲ مارس، ۱۹۲۸

"شاه عبدالمعانی و جماعت عزیز، ارادتمند، صادق و فرمانبردار! در پناه عصمت خداوند بوده باشید. به همه ارادتمندان، اعم از ذکور، اناث و جوانان، دعا می‌کنم که در پناه و عصمت خداوند بوده، دارای تندرستی کامل، موفقیت و مسرّت باشید و در عملکرد بر عقیده و باور تان بر صراط المستقیم استوار باشید. امید دارم که همه شما از وسوسه شیطان بدور بوده و در امان دایمی خداوند بوده باشید. من میل دارم در این فرمانم، به همه شما هدایت دهم تا آن عادات مذموم‌ای که در میان شما وجود دارند، بر شما مستولی‌اند و من از آنها آگاه هستم، باید متروک قرار داد، زیرا آنها باعث ناراحتی من می‌شوند. و برای همه شما هدایت می‌دهم تا از عادات گذشته تان صرف نظر کنید. تنی چند که در گذشته مال سرکار ما را جمع می‌نمودند، از این به بعد نباید این کار را انجام دهند. باید دقت کرد که همه مال سرکار باید توسط پیرها جمع‌آوری گردیده از طریق چترال و یا سایر مجراها، به من انتقال بدهند. من چندی پیش به هندوستان برگشتم، اما هیچ کسی به این مسئله با دقت کامل برخورد نه-نموده است. توجه لازم را به آن مبذول نداشته‌اند، و مال سرکار (مال واجبات)، را انتقال نه داده اند. بعد از این نباید این چنین عمل صورت گیرد، و باکی ندارد در هر کجایی که من قرار داشته باشم. آنچه را جمع‌آوری می‌کنید، آنرا بفرستید و از کم بودن آن نباید خجلت‌زده باشید. در آینده باید مال واجبات را توسط دو تن از افراد مؤمن و صادق به من بفرستید. سخن در مورد تحریک پنجه بهایی است. اگر پولی که از ٥-٤ پیر بدست می‌آید، پول آنها را باهم مختلط نکنید، دقت نمائید و تشویش نداشته باشید. همه سال چهره‌ها و شخصیت‌های سرشناس از سراسر جهان به نزد من می‌آیند و از من جویای هدایت می‌شوند،

و آنهایی که جهت انتقال واجبات و یا سایر امور نزد من می‌آیند هیچ نوع دشواری برای آنها رخ نداده و به میان نه آمده است. بعد از هر سه سال، باید پیرها به نزد من بیایند، و آنهایی که مشتاق دیدار با من هستند، باید از پیرهای شان اجازه‌نامه داشته باشند. من عقیده دارم که باورمندان من با روح و روان خود، در خدمت من قرار دارند. از اختلافات ذات‌البینی خود بگذرید، و بدون قید و شرط باید از فرمان من اطاعت کنید. باور دارم که خداوند در این راستا شما را یار و مددگار بوده و شما را از غم و مصیبت، نجات می‌دهد. خداوند به شما زندگی درست اعطا فرماید."

فرمان شماره ۲۵: نامه شاه عبدالمعانی به خلیفه سید عرب شاه، در مورد الغأ حرکت پنجه بهایی و تعویض ذکر"پیرشاه"٦ سپتامبر، ۱۹۲۸م. به حضور عالیقدر خلیفه سید عرب شاه! در پناه عصمت پروردگار بوده باشید! خلیفه عزیزم سید عرب شاه، در پناه عصمت پروردگار بوده باشید. به برکت مولای زمان همه امور ما درست بوده و امید دارم که شما با همه جماعت دارای صحت و آرامش کامل بوده باشید. زمان زیادی سپری گردیده است که از شخص شما و از جماعت احوال درست و دقیق ندارم. از این سبب خواستم سید میرزا شاه را که حامل فرمان امام عالیقدر است، بسوی شغنان بفرستم تا شما از آن مطلع بوده باشید. از آن جایی که من نزد شما آمده نمی‌توانم، به سبب اینکه برخی از مناطق شما مانند، شاه دره‌غند، سوچن، و خارق زیر اثر روسیه قرار دارند. فرمانی را که به شما می فرستم، به اطلاع جماعت برسانید و از متن آن فراتر نروید. مقام عالی برای جماعت فرمان داده است که از این به بعد نباید "پیر شاه"، را خواند و بجای آن ذکر، یا محمّد یا علی، را صبحگاه و شامگهان، برای پنج‌صد بار تکرار نمائید، و بیشتر از هدایت داده شده، فراتر نروید، و داشته‌های فرمان مبارک را که در سیاق آن درج است، در زندگی روزمره تان تطبیق نمائید. با عرض احترام به همه مردان، زنان و جوانان، در پناه عصمت خداوند باشید. شاه عبدالمعانی، سنبله ۱۳۰۷، هجری شمسی. فرمان شماره ۲۷. فرمان آقاخان به خواجه بدل در مورد آشتی نمودن با ایشان حارث و الغأ حرکت پنجه بهایی. ١٦ اکتوبر- ١٤ نوامبر، ۱۹۲۸م. به مؤمنان صادق و ثابت قدم طریقه، موکی خواجه بدل عزیزم و همه مریدان مقیم چترال، لوت کوه، سوچان، بدخشان، شاه‌دره، غند، شغنان، در مارخت، غاران، اشکاشم،زیباک، رین، نودی، سدیشتراگی، واخان، منجان، درایم، راغ، یارقند، به همه محلات ذکر شده، به مردان و زنان، خورد و بزرگ و همه کهن‌سالان!دعا می کنم که همه شما در پناه عصمت خداوند بوده باشید، و امید می‌برم که به همه آرزوهای دینی و دنیوی تان موفق و کامگار باشید. من همواره به دربار خداوند دعا می‌کنم که تا راز و نیاز شما مؤمنان را به درگاه خود قبول فرموده وهمه آرزوهای نیک شما را برآورده سازد. آرزو دارم که همه آنها صادقانه و با عقیده راسخ با همه برادران هم کیش و مسلمان خود، روابط سالم داشته، با محبت و شفقت زندگی مشترک را سپری نمائید. در کارهای نیک همدیگر را یاری کنید و دل‌های تان را از کدورت پاک کنید، و خویشتن را از دیگران بالا ندانید، ظاهر و باطن تان را باید از طریق پرداخت زکات (مال واجبات)، پاک نگهدارید و در فرستادن زکات تان کاهل نباشید. آنچه که در نامه ذکر شده است باید فی‌الفور مورد اجرا قرار گیرد.اسماعیل و عبدالرحیم را که حامل پیام و نامه شما بودند، به دربار من مواصلت ورزیدند. بار مجدد فرمان می-دهم، آنچه که در متن فرمان سال گذشته بود، باید مورد اجرا قرار گیرد. به همه مخلصان و مؤمنان، به ویژه آنهایی که مسئولیت جمع‌آوری زکات را دارند، باید در همه امور خود ا از ایشان حارث، فرمانبرداری کنند. برخی از مؤمنان‌ای که در شغنان قرار دارند و تحریک پنجه بهایی را به وجود آوردند، که قبلاً طی فرمانم مورد الغأ قرار داده شده بود، نباید با بدست آوردن این فرمان، هنوز هم خویشتن را طرفداران، تحریک پنجه بهایی، بشمارند. خداوند به لطف و مرحمت بی‌پایان خویش، همه ارادتمندان خود را از همه مسایل مذموم و اندیشه‌های زشت، نگاهداشته تا باشد، آماده دریافت مسرّت دارین شوند. جمادی الاول، ١٣٤٧.

امت مسلمه و پیروان صادق و درستکار خاتم‌النبیین، مؤمنان با اراده و مصمم، دوستان عزیز، برادران به جان برابر و متحد، و موکی زیاد نزدیک به من شاه عبدالمعانی و مریدان و پیروان صادق او، ساکنان بدخشان، چترال، غزر، ورشیگوم، اشکومن، هزاره، ملک دشت، سری‌قول، یار کند، واخان، شغنان، سایر محلات، همه مرد و زن، ضعفا و اقویا، جوانان و پیران که در پناه عصمت خداوند یکتا و مالک هر دو سرا، قرار دارید، باید بدانید که همواره در آرزوی تندرستی، سلامتی، کامیابی و خوشبختی و مصئونیت شما را از قادر توانا مطالبه می‌نمایم. امید دارم که همه جماعت با پیروی از سنّت دیرینه بابا و

اجداد خویش، مانند همیشه بخاطر اجرای هدایت قادر مطلق و انجام وظایف و مسئولیت‌های خود در سایه هدایت مولای زمان قرار داشته و همواره در قطار حامیان ایجاد محبت، صداقت و دوستی در میان انسان‌ها، بوده و همواره بر صراط المستقیم، روان باشید. با انجام کارهای نیک و محموده و پیروی از هدایت خداوندی، دل‌های تان را پاک نگهدارید و از هرگونه ملوثات خود را دور نگهدارید و روان تان را از تاریکی‌های ظاهری و باطنی محفوظ نگهدارید و از هر گونه اعمال ناپسند و غیراخلاقی، همواره خود را دور نگهدارید و باعث توهین و تحقیر دیگران نشوید و در خانواده‌های تان فضای پرمحبت و دوستی، را بیافرینید. باید بدانید که از طریق مسایل یاد شده می‌توانید برای همیش نجات یابید و در رحمت جاودانگی خداوند، قرار گیرید. همیشه مطابق قانون و مقررات زندگی نمائید و مسئولیت‌های مادی و معنوی تان را به وجه احسن به سر رسانید و در روشنی هدایت و آموزش معلمان و داعیان تان بوده باشید. در این اواخر، برخی از انسان‌ها به نسبت نافهمی خویش، بر خلاف آداب و سنّت‌های اجداد خود، گفتار و هدایت آموزگاران و موکی‌های شانرا به انحراف می‌کشانند و از راه راست و صراط المستقیم بدور می‌روند. این گونه اعمال خلاف حرکات و اخلاق اسماعیلی بوده و بر ضد نظام خانواده و زندگی انسانی بر روی زمین می‌باشد. به همه جوامع باید احترام قایل بود و مسئولیت‌های اخلاقی خود را از صمیم دل انجام داد، و از موکی شاه عبدالمعانی، باید پیروی کرد، شخصی که بدون در نظرداشت سن و سال جوانش، همه جانبه و صادقانه در امر تطبیق هدایات و نظام ما، با اخلاق حمیده و نیکو به سر می‌رساند. باید همه هدایات او را به حیث احکام قابل قدر دانسته، همه زنان و مردان باید از قوانین مروجه طریقه اسماعیلی، آگاه ساخته و مطابق آن حرکت نمایند. همه جوانان، فرزندان، مردان و زنان را باید از علم بهره‌مند ساخت و در برابر هدایت مطیع و فرمان بردار باشید. مُکی (پیر)، باید مال سرکار را جمع نموده و یک جا با مال واجبات جماعت که قبلاً در اختیار شان گذاشته شده است، صادقانه به مکان‌ای که لازم باشد، برساند، زیرا این عمل خود بر زندگی جماعت زیاد اثر خواهد گذاشت، و مطابق آن باید عمل نمود. همگان باید شرایط جهانی را درک نموده و بر راه راست روان باشند. در زمان دشواری های اقتصادی باید از صبر و حوصله کار گیرید، و همواره مشکور باشید. شوّال، ۱۳٤۸. تداوم دگرگونی‌های معقول، در سنّت‌های اسماعیلیان آسیای مرکزی:نظام پیرداری، ستون فقرات سنّت-های اسماعیلیان سراسر مناطق آسیای میانه را در زمانه‌های گذشته ومعاصر، تشکیل داده است. رسالت پیرها و خلیفه تنها رهنمایی و استقامت بخشیدن باورمندان و پیروان کیش اسماعیلی نبوده، بلکه آنها همواره سعی ورزیده اند تا سایر علاقه مندان راه حقیقت و حقانیت عقیده اسلامی را، از طریق پیشکش دیدگاه‌های ناهمگون علم، حکمت و فلسفه دینی، به آغوش بکشند. و بدون تردید این گونه شیوه‌ها و برداشت‌های عقیدتی، تصوفی، فلسفی و عقلانی باعث آفرینش اسباب گسترش این آئین، در سراسر مناطق آسیای مرکزی و حتی در ممالک برون‌مرزی آن گردید. بسا از پیرها نه تنها در پیشبرد عملکرد برعقیده و باور به مشق و تمرین می‌نشستند، بلکه آنها من‌حیث چهره‌های سیاسی، ادبی، فرهنگی واجتماعی نیز، نقش مؤثر و محیطی شان را در راستای غنامند سازی هرچه بیشتر از پیش مواریث عقیدتی، و فرهنگی گذشته مردم، به سطح محیطی و ملی، ادا می نمودند. ایجاد روابط و مناسبات با امامان اسماعیلی، در نیمه دوم سده ۱۹م.، انتقال مال سرکار(مال واجبات)، از طریق منطقه چترال به بمبئی، فرستادن داعیان و مشنری‌های مناطق مختلف آسیای مرکزی، و علاقه جات شمالی پاکستان، ترکستان چین و مناطق مرکزی افغانستان، باعث ارتقای بیشتر از پیش پیرها و همکاران شان در میان جماعت آسیای مرکزی گردید. روابط دسته ها و جمعیت‌های اسماعیلیان آسیای میانه، در اواخرسده۱۹م.، و اوایل سده ۲۰م.، با پیشوای عقیدتی و مذهبی شان (امام وقت)، بعد از آنکه از سرزمین ایران رهسپار بمبئی هندوستان شدند، بهتر از پیش شد. فرامین و هدایات امام در آنوقت، از طریق حاجیان و شخصیت‌های معروف و مشهور، به شمول داعیان و همکاران دایمی شان، باعث ایجاد همبستگی بهتر عقیدتی در میان جمعیت‌های ناهمگون گردیده و همواره بر بنیاد هدایت موصوله زندگی دینی و دنیوی شان را مطابق محتوا و سیاق هدایات یاد شده، ترتیب و تنظیم می‌نمودند. برعلاوه اینکه جماعت از طریق فرامین و هدایات امام شان مستفید می‌شدند، بعضاً نماینده‌های ویژه امام نیز به منطقه قصد سفر می‌نمودند و جماعت را از فیض هدایات امام، بهره‌مند می-ساختند، که می‌توان از سفر پیر سبز علی، سید منیر بدخشانی، "چوته لاخانی"، یا لاخانی خورد، سید گیلانی، میر هونزا، پیر کرم علی شاه شغنانی، حاجی گوهر شاه، پیر یوسف علی شاه و شاه کلان، یاد نمود. این شخصیت‌ها از یک طرف هدایت و

پیام امام را به جماعت می‌رساندند و از جانب دیگر در راستای تطبیق هدایات و پیشبرد امور و سنّت جدید عقیدتی، نقش‌های خیلی‌ها بارزی را بازی می‌نمودند. به تاریخ بیست و یکم نوامبر سال ۱۹٦٤م.، حضرت والا آقاخان به آستان کراچی پاکستان تشریف فرما شدند و برای مدت زمان تقریباً طولانی در آن جا به کارهای رسمی شان ادامه دادند. در این اثنا بود که آقایان رمضان عاشوری و رمضان علی به شهر کراچی پاکستان سفر نموده و زمینه برای شان مساعد گردید تا با امیرعلی کریم، که از سال (۱۹۱۰- ۱۹۷۸م)، مقام وزارت اداره دفتر امام وقت را اداره می‌نمودند، بازدید نمودند. خوشبختانه امام وقت بدون در نظرداشت شرایط زمانی محدودی که بخاطر کارکردهای متداومش در اختیار داشت، به تاریخ ۲۳ دسامبر، ۱۹٦٤م.، اشخاص موصوف را توأم با وزیر امیر علی کریم به حضور پذیرفتند و هدایات مشخصی را در زمینه کارکردهای معین مطابق به شرایط زمان و مکان و واقعیت‌های عینی محیط عقیدتی افغانستان که اسماعیلیان در آن زیست می‌کنند، به ایشان تفویض نمودند. چون شرایط افغانستان گونه دیگری بود و هم اسماعیلیان در میان خود برخی از مسایل را به گونه وارونه مورد بحث و فحث قرار می‌دادند، امام فردی را به نام وارس"ج. ا. لاخانی"، که در ذهنیت عام اسماعیلیان آسیای جنوبی به نام "چوته لاخانی"، یا "لاخانی کهتر"، معروف بود، و تا حدی با مسایل عقیدتی و باورهای دینی جماعت آسیای جنوبی و نه آسیای مرکزی، به ویژه افغانستان آگاهی نسبی داشتند، گویا من‌حیث میانجی مثبت‌اندیش و جمع‌گرا، در امر بررسی دقیق‌تر مسایل داخلی میان مریدان امام در افغانستان به ویژه جماعت نواحی مرکزی افغانستان به شمول مناطق کوهسار بدخشان و فلات پامیر، فرستادند. اما واقعیت این است که آن مسئولیتی را که امام به فرد یادشده سپردند نتوانستند آن را به شیوه عقلانی بر کرسی عمل بنشانند و برعکس برخی از دشواری‌های دیگری نیز به میان آوردند که تا به امروز دامنگیر جماعت مرکزی افغانستان است که بدون تردید جماعت بدخشانات نیز از آن بی اثر باقی نماند. باید گفت آنگونه که سفر مشنری سبزعلی در آسیای میانه باعث آفرینش برخی از دشواری‌ها در میان جماعت آسیای مرکزی به ویژه مناطق علاقه جات شمال پاکستان و جنوبی پامیر تاجیکستان گردید، چوته لاخانی نیز، با درد سر مشابه جماعت را سر دچار ساخت. لاخانی، در ابتدای امر سعی ورزید تا همه اهل هنود را مورد تشویق قرار دهد تا اسمای شان را تغییر داده و نام مسلمانی را انتخاب نمایند و در میان اسماعیلیان افغانستان کارکردهایی داشته باشند، که این مسئله باعث ناراحتی برخی از رهبران سنّتی اسماعیلیان در سراسر افغانستان گردید. چوته لاخانی، که در انجمن عقیدتی و مذهبی وابسته به جماعت هندوستان ایفای وظیفه می‌نمود، بر اساس هدایت امام زمان به افغانستان سفر نمود تا از مسایل و رسایل عقیدتی، اجتماعی، سیاسی و بینش سکولاریسم جماعت افغانستان گزارش دقیقی را در اختیار امام زمان بگذارد تا فرآیند کار کردهای عقیدتی و باورهای دینی مطابق اصول بنیادین دین مبین اسلام و تعبیر و تفسیر ویژه اسماعیلیان ازعقیده و باورهای باطنی، در میان جماعت‌ای که دارای تاریخ پر از فراز و فرود عقیدتی بوده است، کار مؤثر را در عرصه‌های ناهمگون زندگی آنها، انجام داده بتوانند. لاخانی وارد کابل شد و برای مدت زمان معین توانست دفترچه گزارشی‌اش را که شامل ۲۵ صحیفه و حاکی از امور مذهبی و سکولار بود، خدمت امام وقت پیشکش نمود. سید منصور فرزند سید محمّد خان، که دارای اختلافات سلیقه‌ای با برخی از دسته‌ی دیگر اسماعیلیان قرار بود، نیز بعد از رهسپار شدن لاخانی، وارد شهر کراچی می‌شود، و برای امام زمان تعهد می‌سپارد که همه امور مذهبی جماعت افغانستان را مطابق هدایت امام وقت، به پیش خواهد برد و در آن تعللی نخواهد ورزید و از هر گونه مساعی مشترک در زمینه اتحاد، اتفاق و گرایش جمعی در میان همه اقشار جماعت افغانستان، دریغ نخواهد ورزید. مزید بر آن شخص موصوف من‌حیث سردبیر دسته جدا شده نیز تعیین گردید و اختیار برایش تفویض گردید تا مال واجبات جماعت را جمع نماید و در زمانی و در هر مکانی که لازم باشد، به سود عمومی جماعت به مصرف رسانیده شود. چوته لاخانی بار مجدد در ماه اگست سال ۱۹٦۵م. وارد کابل شد، و از سال (۱۹۷۳- ۱۹٦۵)، برای مدت هشت سال من‌حیث نماینده امام در امور جماعت آسیای میانه، مصدرت خدماتی قرار گرفت که توضیح مفصل آن از حوصله خوانش علاقه مندان شاید بیرون باشد. وی همواره میان کابل و دهلی، رفت و آمد داشت و امور جماعت را مورد بررسی قرار می‌داد و امام زمان را از مسایل و حوادث در جریان قرار می‌داد. درهمان اثنا بود که لاخانی با جماعت "ترکمن"، "سیاه سنگ"، "کالو"، "شیبر"، و آستان مزار شریف، نیز بازدید به عمل آورد. مزید بر آن میل داشت تا به ناحیه بدخشانات و فلات پامیر نیز سفر نمایند، اما آنگونه که گویا موضوع برف‌ریزی‌های زیاد باعث شده بود تا

موصوف از سفرش به آن طرف، صرف نظر کنند. در صورتی در برخی از اسناد و مدارک دیگری که نزد نگارنده است، حاکی از آن است که حضور عینی و عملی شاه عبدالجبار خان، که من‌حیث پیردارای مقام بلند در میان جماعت بود و هم در آنزمان من‌حیث نماینده مردم در پارلمان افغانستان ایفای وظیفه می‌کرد، باعث توقف شان در رفتن به محیط بدخشان گردید تا باشد آن پیامی را که به جماعت مرکزی افغا نستان انتقال داده بود، برای جماعت بدخشان نباید رسید زیرا افرادی که برای سالیان متمادی این کار را به نفع خویش انجام داده بودند، نباید از دست دهند و به گونه سنّتی از آن باید استفاده نمود. در راستای جمع‌آوری مال واجبات و مصرف آن برای جماعت در شرایط معین زمانی و مکانی قابل یادآوری است و بدون تردید دوستان و خواننده‌های عزیز نیز می‌دانند که شاه عبدالجبار خان اصلاً از سلاله پیرها و روحانیون علاقه جات شمالی "بدخشان"، پاکستان به افغانستان مهاجر گردیده و دارای اندوخته‌های گسترده و خاطرات‌ای بود در راستای کارکردهای نهادها و مؤسسات امامت در مناطق: "چترال"، "هونزا"، "غذر"، "یاسین"، "هوچ"، به شمول ترکستان چین و سینکیانگ امروزی، به شمول کاشغر، اویغور، تاشقرغان، و غیره بود و از این سبب می‌دانست که مسئله از چه قرار است.

(برای معلومات بیشتر، می‌توان به دایرةالمعارف اسماعیلی)، تألیف ممتاز علی تاج‌الدین، پاکستان، کراچی، فبروری، ۲۰۰۶م.، مراجعه نمود.) چوته لاخانی، در میان جماعت افغانستان به ویژه جماعت‌ای در کابل مقیم بود، کارکرد و ساختار جماعت‌خانه نخستین را در سال ۱۹۶۹م.، در کابل مدیون فعالیت‌های شخص یادشده می‌دانند. آن عده‌ای از اعضای جماعت که در سال ۱۹۶۳م.، با سید نادر خان کیانی قطع رابطه نموده بودند و شخص سید منصور فرزند سید محمّد خان را من‌حیث شخصیت عقیدتی خویش پذیرفتند. حضور شان در جماعت‌خانه یاد شده، آغاز گردید. بعد آن برخی از مراسم تشریفات مذهبی، مانند خوانش فرامین، قصیده، بزرگداشت از زادروز امام وقت، برگزاری مراسم تخت‌نشینی، مراسم عیدین، برگزاری نوروز، خوانش تسبیحات و غیره رواج پیدا کرد. بر اساس عقیده برخی از باورمندان، ساختار و آفرینش جماعت‌خانه نخستین، در حقیقت "معرف هویت"، اسماعیلیان مرکزی به شمار می‌رفت که این موضوع خود به یک بحث طولانی و عقلانی نیاز دارد. باید اضافه کرد که اعتبار از سال ۱۹۷۷م.، همه فعالیت‌های این جماعت‌خانه در ارتباط و مساعی مشترک اداره نمایندگی امام در آستان کراچی، صورت می‌گرفت. در مورد مشنری سبزعلی نیز اسناد و مدارک زیادی در اختیار است تا روی آن مکث نمود، اما چون کارکردهایی صورت نگرفته است که دارای دگرگونی ژرف عقیدتی و تاریخی باشند و باعث بالندگی جماعت آسیای میانه گردیده باشد، و چون ویژگی یک سفرنامه را دارا است، از این سبب در این اختصار از نگارش در زمینه آن ابا خواهم ورزید. اما سخن دیگر، و آن هم یادی از باورمند گرایش باطنی و خادم قوم و عقیده، مرحوم و مغفور گلدسته شاه است که من‌حیث یک روشنفکر عقیدتی و اجتماعی در نتیجه مساعی مشترک و حمایت همه افراد و شخصیت‌های منور آن زمان شغنان توانست پیام‌آور نظام جدید عقیدتی باشد که همه تحصیل‌کرده‌ها و روشنفکران آن وقت، از وی حمایت می‌نمودند و به منظور به میان آمدن یک سیستم عقیدتی جدید که دارای متون و سیاق عقلانی و روشنفکرانه تاریخی باشد، سعی می ورزیدند. مقصد از یادآوری این مطلب این است که امروز چگونه خواهیم توانست آنچه را که روشنفکران آن زمان میل داشتند تا تغییراتی را به وجود بیاورند و بسا از منورین‌ای که در آن زمان با کاروان ترقی و تعالی یک جا بودند و امروز نیز در قید حیات هستند بتوانیم از الهام‌گیری آن‌زمان بار مجدد باعث حفظ و پذیرش فرآیند دقیق تاریخ پربارعقیدتی اسماعیلسیم، به ویژه دوره فاطمیان، نزاریان، کارکردهای افتخارآفرین پیر کوهستان شیخ‌الجبل سیدنا حسن صباح، و داعیه تاریخی و فلسفی سنّت خردگرایانه و ماندگار حجّت خراسان، دانشمند سترگ وفیلسوف نامی، سید شاه ناصرخسرو و سایر شخصیت‌های تاریخی مان گردیم. یکی از این شخصیت‌ها که بر اساس هدایت امام سلطان محمّد شاه، به همه مناطق آسیای مرکزی سفر نموده است، مشنری (پیر)، سبزعلی بود که در سال ۱۹۲۰م، توانست از مناطق بدخشان افغانستان، تاجیکستان، علاقه‌جات شمالی پاکستان، و ترکستان چین ، بازدید به عمل آورد و هم پیام امام زمان را به جماعت آسیای مرکزی برسانند و هدایات و دساتیری را که در رابطه به عملکرد جدید بر عقیده و طریقه اسماعیلی بود، من‌حیث نماینده امام، صادر نمایند. موصوف سعی ورزید تا مراسم تشریفات مشابه‌ای را با رسوم و رواج اسماعیلیان نزاری جماعت هندوستان را معرفی نماید و هم موضوع جابجا سازی و تعیین مُکی و کامریا که در سنّت جماعت آسیای میانه عملاً وجود نداشت و مسئولیت آنها را پیرها و خلیفه‌ها انجام می‌دادند، معرفی

نماید و در ضمن میل داشت تا سنّت "چراغ‌روشن"، را با خوانش تسبیحات معاوضه کند."قابل یادآوری است که این چنین عمل، یعنی تعویض سنّت چراغ‌روشن من حیث سنّت دیرینه حضرت پیر ناصرخسرو، و سایر اقدامات عجولانه بدون در نظرداشت رسوم و عنعنات مردم و عدم احترام به آن، با همکاری برخی از افراد و اشخاص اهل غرض، باعث گردید تا تعداد زیادی از پیروان اسماعیلی، کیش و آئین شان را ترک گفتند و با دسته‌های دیگر عقیدتی، پیوستند، که این خود ضربه‌ای بود به پیکر عقیدتی مردمان نه تنها علاقه جات شمالی پاکستان، بلکه، سایر مناطق آسیای میانه که اثرات آنرا تا به امروز نیز مشاهده می‌کنیم، به ویژه بعد از بنیان‌گذاری نهادها و مؤسسات جماعتی و امامت در افغانستان، که دشواری آن در شرایط کنونی، در زندگی آن مردم خیلی‌ها واضح، محسوس و ملموس است. یکی از شخصیت‌های دیگر که به مناطق مختلف آسیای مرکزی سفر کرده بودند، آغای صمد شاه الحسینی بود، که از هونزا، غذر، کاشغر و برخی مناطق خورد و ریزه دیگر، در مراحل آغازین سال ۱۹۲۰م، دیدن به عمل آورد، و به ساختار جماعت‌خانه‌ها با کمک مردم محل و مناطق یاد شده، اقدام عملی نمود. به اصطلاح و دید گاه‌های برخی از افراد که پیر سبزعلی را من حیث شخصیت پیاده‌ساز پالیسی جدید امامت در راستای عقیدتی در میان جماعت آسیای میانه می‌دانند، باید اظهار نمود که هیچگونه تغییر و تبدیلی که دارای ویژگی‌ها و خارق‌العادگی‌ها برای جماعت آن مناطق، به ویژه بدخشانات باشد، نه در همان وقت و نه هم در زمان و مکان کنونی محسوس و ملموس بوده است. این موضوع بر بنیاد دو دلیل نتوانست به منصه اجرا گذاشته شود: اول، اینکه موجودیت نظام شوروی سوسیالستی، که در آن وقت، موضوعات دینی آنقدر مورد دلبستگی قرار نمی‌گرفتند به وجود آمد، و از جانبی هم موضوع حفظ مراسم تشریفات مذهبی سنّتی که در ژرفای ریشه‌های فکری مردم، مسئولین عقیدتی و شخصیت‌های پیشگام و منور مردم و جماعت آسیای میانه، جا گرفته بود، باعث به شکست مواجه ساختن برنامه خلاف عنعنات و سنّت مردمان پامیرزمین، گردید. مزید بر آن بدون تردید، برنامه‌های پیر سبزعلی در واقعیت امر هم نقش تاریخی قیادت سنّتی آن مناطق را که "پیرداری و نظام خلیفه‌سالاری بود"، نادیده گرفت، و تنها آن قسمت‌هایی از رسوم و مناسبات عقیدتی باقیماندند که در سنّت مردمان آسیای میانه در کلیت و یا هم در سنّت‌های ویژه مردمان بدخشان دو کنار دریای آمو و یا هم در میان مردمان "بدخشان علاقه جات شمالی پاکستان"، ریشه خیلی‌ها ژرفی داشتند. دگرگونی‌های مؤسساتی در میان جمعیت‌های مختلف اسماعیلی در علاقه جات شمالی پاکستان، و چترال با یکنوع استواری بی‌سابقه به پیش می‌رفت، و بر خلاف جماعت بدخشان و چین که امکانات ایجاد روابط مؤسساتی را در سده بیست با امام ایجاد کرده نمی‌توانستند، توانستند دارای روابط و گفتمان خیلی‌ها منظم با امام زمان و نهادهای امامت باشند. در آن جا، جای پیرها و خلیفه‌ها را، مُکی و کامریاها گرفتند، و همه امورعقیدتی جماعت را در محوطه جماعت‌خانه‌های اعمار شده، تا حدی به گونه درست و منظم به پیش می‌بردند، و با آنهم هنوز نظام "چراغ‌روشن"، و سایر مسایل مطابق هدایت جدید و با در نظرداشت حفظ و حراست مراسم تشریفات سنّتی مذهبی جماعت به پیش می‌رفت. در میان شخصیت‌های بانفوذ دیگر که از مناطق یاد شده دیدن به عمل آورده، آغا صمد شاه الحسینی، می‌باشد که در اواخر سال ۱۹۲۰م، از مناطق هونزه، غذر و کاشغر دیدن به عمل آورد و بعد جماعت را به ساختار اماکن مقدسه، به شمول جماعت‌خانه در محلات موجود، مورد تشویق و ترغیب قرار داد. تلاش‌های مدرنیزه‌سازی امورعقیدتی در علاقه جات شمالی پاکستان و مناطق بدخشان افغانستان، که پیر سبزعلی در رأس آن قرار داشت، آنقدر به نتایج مطلوب نرسید. برخی‌ها را باور بر این است که موجودیت نظام شوروی سوسیالستی در بدخشان تاجیکستان و اثرات غیرمستقیم فرهنگ سیاسی آن بر بدخشان افغانستان شاید هم یکی از علل آن بوده باشد، ولی نباید مقاومت پیرها، روحانیون، روشنفکران و خلیفه‌های مقیم منطقه را در زمینه نادیده گرفت، زیرا برای شخصیت های بانفوذ محیط و منطقه ساده به نظر نمی‌رسید تا یکسره و یکباره با سنّت چندین‌سده خود که وارث آن پیر ناصرخسرو بود، از دست دهند و یا هم به آن با دیده بی-احترامی بنگرند. یکی دیگر از اسباب ناکامگاری‌های پیر سبزعلی در در زمینه استقرار نظام جدید و نهادهای امامت در واقعیت امر بی‌اعتنایی در برابر سنّت مردم هر دو کنار دریای پنج و هم عدم ادای احترام به شخصیت تاریخی، عقیدتی، خانوادگی و فردی پیرها و خلیفه‌ها در محیط و منطقه شغنان هر دو قسمت بود، که همین اکنون هم بسا از مسایل مشابه در زمینه بعد از تأسیس ادارات و مؤسسات جدید امامت و جماعتی در افغنستان به وضاحت به مشاهده می‌رسد که بدون تردید شرایط ناباوری-

ها که زمانی در شمال پاکستان به وجود آمده بود و همین اکنون هم جریان دارد، در افغانستان نیز به همان‌سان الی زمانه‌های خیلی‌ها دور باقی خواهد ماند. باید یادآور شد که تنها برخی از عناصر عملکرد بر عقیده و طریقه شامل سنّت پیر ناصرخسرو گردیده و اثرات آن‌ها بیشتر در علاقه جات شمالی پاکستان به مشاهده می‌رسد و کمترین‌ها در سنّت مردمان اسماعیلیان بدخشان هردو کنار دریای جیحون، نیز به مشاهده می‌رسد. دگرگونی‌ها و نوآوری‌های مؤسساتی، قدم به قدم در علاقه جات شمال پاکستان مورد تطبیق و تعمیل قرار می‌گرفتند، اما جماعت بدخشانات، و به ویژه جماعت ترکستان چین به نسبت عدم روابط با مرکز امامت و نبود موجودیت نهادها و مؤسسات امامت و یا هم نماینده امام در این مناطق، باعث گردید تا جماعت برای مدت های خیلی‌ها طولانی در بی‌ارتباطی بسر برند و در عملکرد بر طریقه نیز دشواری‌هایی به میان آمدند و مسئولین پیشبرد امور مذهبی با وصف تلاش و زحمات فراوان باز هم نتوانستند جماعت را به استقامتی بکشانند که خواست تاریخی امامت بوده است. در مناطق شمال پاکستان "بدخشانات پاکستان"، پیرها، خلیفه‌ها و شخصیت‌های روحانی توسط مُکی‌ها و کامریاها که من‌حیث نماینده‌های امام وقت تعیین و توظیف شده بودند، تعویض شدند و مسئولیت پیشبرد امور مذهبی را در میان جماعت در شیرازه جماعت‌خانه‌ها، به پیش می‌بردند. اما باید گفت که بسا از سنّت‌ها، به شمول سنّت "چراغ‌روشن"، که توسط پیر سید شاه ناصرخسرو معرفی گردیده بود، هنوز ادامه داشت. جمعیت اسماعیلیان نزاری منزوی در مناطق کوهستانی، کوه‌پایه‌ها، و دره‌های هندوکش، به شمول پامیر و سلسله کوه‌های قراقرم، سنّت‌های عقیدتی و مذهبی خود، به شمول عملکرد روزمره بر طریقه و عقیده را بر مبنای سنّت ادبی، و شفاهی پیر ناصرخسرو ترتیب و تنظیم می‌نمودند. فرآیند انکشاف اجتماعی - سیاسی در سیاق فرهنگی و اجتماعی مناطق ناهمگون آسیای میانه در فراز و فرود سده‌ها، با وصف فشارها و دشواری‌های مختلف عایده از طرف دسته‌ها و گروه‌های نامتجانس اهل سنّت و جماعت، و بعضاً اهل تشیع اثناعشر، و حاکمان ظالم دوره‌های مختلف باعث دگرگونی‌های ژرفی در سنّت‌های عملکرد بر طریقه و عقیده آنها گردیده و با آنهم توانسته‌اند هویت تاریخی و عقیدتی خود را که بازتاب‌دهنده سنّت‌های خلفای دوره فاطمیان، دوره نزاری و بعد سنّت ناصرخسرو که متأثر ازهدایات و تعالیم و آموزش امامان وقت بوده است، دقیقاً حفظ و حراست نموده اند. بهرحال، نظریات دانشمندانه، الهیات‌شناسانه، فلسفی و ادبی ناصر خسرو، که در آثار و آفریده‌های مطبوعش بازتاب گردیده است، زمینه ادامه بعدی عملکرد جماعت بر عقیده و طریقه را به شیوه خیلی‌ها مؤثر، در میان اسماعیلیان نزاری آسیای میانه مساعد ساخته بود. قابل یاد آوری است که کارکردهای پیر ناصر خسرو، و سایر شخصیت‌هایی که بعد از فروپاشی دژ الموت به مناطق بدخشان در لباس صوفی، دراویش و چراغداران آمده بودند، نیز در راستای گسترش و استحکام هر چه بیشتر بینش و کیش اسماعیلیسم نقش تاریخی شان را بازی نموده اند. ادبیات غنی، و بی‌بدیل عقاید و باورهای اسماعیلی که در کوه‌پایه‌های بدخشان افغانستان، تاجیکستان، بدخشانات علاقه‌جات شمال پاکستان، نقاط مرکزی افغانستان، ترکستان چین، چترال و گلگت و هونزا، باقی مانده و بازتاب دهنده بینش جمع‌گرایانه، روشنفکرانه، تعددپسندانه، توحیدپرستی، نبوت و امامت می‌باشد، باعث گردید تا دانشمندان، تاریخ‌نویسان، محقین و پژوهشگران خردگرا، سالم‌اندیش و باورمند به آئین و کیش انسان سالار، مردمان کژ-اندیش و ارتداکس دنیای دیروز و امروز ما را از ژرفای بینش، تعلیمات و آموزش اسماعیلیسم دوره سده‌های میانه، آگاه و مطلع سازند تا افراد امروزی بر بنیاد جعلیات دیگران بخاطر احراز کرسی و مقام، خامه را در میان انگشتان ناسالم و کژنویس شان در راستای معرفی اسماعیلیان و سنّت‌های تاریخی شان قرار ندهند.سیمای برازنده هویت عقیدتی و باورهای جماعت اسماعیلی آسیای مرکزی را عباره واژه "پنج تنی"، که در بردارنده نام‌های حضرت محمّد(ص)، علی مرتضی، فاطمه زهرا، حسن و حسین است، تشکیل می‌دهد، که در واقعیت امر، این بینش من‌حیث وسیله تفکیک وشناخت هویت عقیدتی آنها در میان مسلمانان اهل سنّت و جماعت و اهل تشیع دوازده امامی اثناعشر، می‌گردد. و از همین سبب است که اسماعیلیان مناطق مختلف آسیای مرکزی، به ویژه فلات - کاریدور(دهلیز)، پامیر دو کنار دریای پنج "جیحون"، ساختار منازل مسکونی شان را به گونه‌ای شکل عمارت می بخشند که بر بنیاد و بنای "ستون پنجگانه"، که از چوب تهیه دیده می‌شود، بر پا ساخته و در واقعیت امر بازتاب‌دهنده بینش حضور نمادین "پنج‌تن پاک"، بوده و حتی در اکثر مراسم تشریفات مذهبی همه پامیری‌ها نیز به گونه‌های مختلف حضور نمادین و سمبولیک دارند. باید اظهار کرد که همه مراسم تشریفات عقیدتی منوط به باورهای دینی

جماعت آسیای میانه، در فراز و فرود موجودیت تاریخی‌اش، بر بنیاد هدایات مطبوع و شفاهی، حجّت ان، داعیان، پیران کوهستان، آثار و آفریده‌های پیر سترگ، سید شاه ناصرخسرو، ادبا، عرفا، شخصیت‌ها، پیشوایان معنوی، عرفانی، دینی و عقیدتی‌ای که در بستر معین تاریخی در آن سرزمین حقانیت و حقیقت‌پرور، من حیث شمع فروزان در میان باورمندان کار نموده اند، به پیش برده می‌شد. علاوه برآن با وصف دشواری‌ها و مناطق دشوارگذر کوهستانی که اسماعیلیان در آن حیات بسر می‌برند، توانسته اند از طریق ایجاد روابط مستقیم و غیرمستقیم با استان و مرکز هدایت شان که امامت اسماعیلی است، و هم با استفاده از تعبیر و تفسیر عقلانی سیاق و محتوای کتاب آئین زندگی مسلمانان و کافه بشریت، قرآن مجید، عملکرد بر عقیده و طریقه را از به وسیله نظام پیرداری و خلیفه‌سالاری، و بر مبنای سیاق و محتوای برخی داشته‌های شفاهی تارین و سنّتی شان که سالیان متمادی و در خلال سده‌های متمادی سینه به سینه نقل شده اند، به وجه درست به پیش برند و زمانی هم بوده است که بخاطر حفظ و حراست عقیده و باورهای دینی، کیش و آئین شان از گزند دیگران به تقیه پناه برده اند، و من‌حیث دراویش، چراغدارن، شیخ، و غیره به تبلیغ و گسترش عقیده و باورهای باطنی و عقلانی پیشگامان شان، اقدام ورزیده اند. وقتی که سنّت عقلانی اسماعیلیسم در آسیای میانه از طریق آشنایی با آثار و آفریده‌های متفکرین و دانشمندان اسماعیلی، مقالات و رساله‌های علمی آنها، که بنیاد آنرا کارکردهای تاریخی و بی‌بدیل پیر سید شاه ناصرخسرو تشکیل می‌داد، تدوین و ترتیب گردید و در میان همه باورمندان به پیش برده می‌شد، قبل از آن مردمان منطقه دارای برخی ویژگی‌های دیگری نیز بودند که سبب استحکام، ترقی و پیشرفت آنها در امور عملکرد بر عقیده گردید، که می‌توان از اماکن مقدسه، زیارتگاه‌ها، قدمگاه‌ها، مراسم تشریفات مذهبی‌ای که به گونه شفاهی از آبا و اجداد شان به آنها به ودیعه گذاشته شده بودند، نیز یادآور شد. این همه سنّت‌های بی بدیل که از طریق خوانش مدیحه‌ها، "مدّاح خوانی"، قصیده خوانی، نعت و منقبت‌خوانی، ذکر و نیاز، گریه و زاری، پیشبرد سنّت تاریخی و با اثر ناصرخسرو "چراغ روشن"، که شامل بینش دعوت بقا و دعوت فنا نیز می‌شود، سبب شدند تا کیش و آئین اسماعیلیسم در آسیای میانه باقی بماند و تا به امروز به حیات پربار خود تا همین اکنون ادامه داده و امروز به قله‌های شامخی از ترقی و تعالی که همه ما را به یاد تاریخ دوره حاکمیت فاطمیان می‌رساند، رسیده است و باعث نه تنها افتخار ما، بلکه حتی آنهایی که زمانی بسوی ما به دیده حقارت، توهین، تحقیر و نازل می‌نگریستند، گردیده است. باید یادآور شد که خوانش و سرایش مداح در سنّت جماعت آسیای میانه، به مناسبت‌های مختلف، از قبیل زمان مغمومیت، دعوت بقا و دعوت فنا، روزهای مقدس و پربار، همآیش‌های عام قومی، نشست‌های ادبی، عرفانی، باطنی، روحانی و غیره به اجرا در آورده می‌شد. باید گفت که ارزش تاریخی و عقیده سنّت‌ها، و مراسم تشریفات مذهبی به هر گونه و بهانه‌ای که به اجرا در آورده می‌شوند، البته دارای ارزش هستند، اما باید دانست که سنّت‌ها، در شمار فروع دین به حساب آورده می‌شوند و نه اصول دین، زیرا اصول دین برای همیش پایدار و بدون تغییر باقی می‌ماند و تنها انکشاف می‌کند، اما فروع دین و سنّت‌های دینی مطابق زمان و مکان، تغییر می‌پذیرند، تعویض می‌شوند و حتی از میان برده می‌شوند، زیرا سنّت تا زمانی دارای ارزش است که باورمندن و پیروان خود را از سایر انسان‌ها، جمعیت‌ها، عقاید و باور مشترک، به شمول امت مسلمه و کافه بشریت، جدا نه ساخته بلکه آنها را با هم وصل کند، و با بینش همزیستی مسالمت‌آمیز عقیدتی و باورهای دینی که در سیّاق قرآن مجید، احادیث و فرمایش امامان به وفرت دیده می‌شود، باید زندگی را ترتیب و تنظیم نمود. علاوه برآن خوانش مداح، قصیده، مثنوی، مخمس، مسدس، غزل، چهار بیتی، و غیره با وسایل و آلات موسیقی، به ویژه ربّاب، که معنی آن "آغاز باب و فصل در ستایش مولای متقیان است"، باعث آسایش و آرامش روح و روان باورمندان گردیده و اسباب حفظ و حراست طریقه و عقیده را در ذهن همه آنها زنده نگه می‌داشت، زیرا مراسم تشریفات مذهبی حیثیت ستون فقرات هر آئین و کیش را تشکیل می‌دهد و هیچ دینی و آئینی را در دنیا سراغ نداریم و نخواهیم داشت که بدون داشتن سنّت، رسم و رواج، زنده باقی مانده باشد و تنها در حافظه انسان‌ها باقی بوده و هیچگونه مراسم تشریفات نداشته است، و بدون تردید چون ستون فقرات در و جود انسان باعث تحرک، عمل، و به پا بودن شان را ضمانت می‌کند و به آنها هستی جسمانی می‌دهد، مراسم تشریفات مذهبی نیز این وظیفه را در عقاید و باورهای ناهمگون، بدوش دارنده هستند. قابل ذکر است که مداح از دیدگاه موسیقی و نوازش، مرکب از سه قسمت است: مناجات، حیدری، که در وصف حیدر کرار، حضرت مرتضی علی، به خوانش گرفته می‌شود، و هم قسمت

ستایش است. مداح معمولاً توسط رباب، تنبور، با حمایه دف، چنگ، نی، سی تار، دوتار، و غیره به اجرا در آورده می‌شود. محتوا و سیاق بنیادین مداح را، حمد و ثنای خداوند، حضرت محمّد(ص)، و اهل بیت، تشکیل داده، اشعار و سروده‌های آن را، سروده‌های ناصرخسرو، سروده‌های صوفیانه، مانند اشعار مولانای روم، حضرت سنایی، شیخ فریدالدین عطار، حضرت جامی، خواجه حافظ شیرازی، و دیگران تشکیل می‌دهد. در شرایط کنونی، واژه "دعوت"، در سیّاق سنّت جماعت اسماعیلی آسیای مرکزی بر می‌گردد به دعوت بقا و دعوت فنا، که یکی آن در زمان حیات فرد صورت می‌گیرد تا زاد راه معنوی و روحانی خویش را برای دنیای موعود تهیه و تدارک ببیند، و دعوت فنا هم بدون تردید مادامی که انسان با این جهان فنا تودیع می‌کند، جهت آمرزش روح و روان شخص متوفی، صورت می‌گیرد تا آسایشی نصیبش شده بتواند، به منصه اجرا در آورده می‌شود. برخی‌ها را عقیده و باور بر این است که گویا تصور "دعوت قربان"، هم در میان اسماعیلیان آسیای مرکزی وجود دارد، در صورتی که دعوت قربان در محتوا و سیاق خود از دعوت بقا و فنا کاملاً متفاوت بوده و حتی اسماعیلیان از سنّت قربانی برداشت دیگری دارند که بیشتر یک برداشت و بینش نمادین بوده و دارای ارزش معنوی و باطنی می‌باشد، و نه باید با واژه‌های دعوت اسماعیلی، دعوت بقا و دعوت فنا به مغالطه گرفته شود. این دعوت بقا و فنا را به نام " دعوت ناصری"، نیز یاد می-نمایند که معمولاً در روز سوم بعد از وفات شخص، صورت می‌گیرد. باید گفت که سنّت چراغ‌روشن، عنصر مرکزی مراسم تدفین و تکفین را در میان اسماعیلیان تشکیل می‌دهد. در مراسم هر دو دعوت، دعا، ثنا، درود، و متن خاصی را که به نام "چراغ-نامه"، که بعضاً به نام "قندیل‌نامه" نیز یاد می‌شود، به خوانش گرفته می‌شود. برخی‌ها را عقیده و باور بر این است که گویا این سنّت از طریق جبرئیل امین، به حضرت محمّد(ص)، هنگامی که پسر جوان شان به اسم عبدالله، این جهان را ترک گفتند، جهت ایجاد و آفرینش سهولت و آسایش روحی و روانی آن حضرت بعد از دست دادن سرمایه بزرگ شان، نازل شده و در میان امّت مسلمه، بعد رحلت آن حضرت توسط اهل بیت‌اش در میان امّت مسلمه الی یوم‌الحشر ادامه خواهد داشت، و شاید ناصرخسرو نیز این سنّت را مادامی که در شهر قاهره مصر در آستان امام مستنصربالله قرار داشتند از آن خود کرده و بعد از مشاهدات و سروکار داشتن با امور باورمندان و جماعت، این سنّت را من‌حیث وسیله تبلیغ و ترویج، و هم دعوت اسماعیلی، جهت فرا خوانی به دین و آئین باطنی بکار برده است. غالباً پیر سید شاه ناصرخسرو، سعی نمود تا سنّت موجوده جماعت بدخشان را من‌حیث مسئولیت و رسالت خودی در راستای، معرفی، گسترش و استحکام هر چه بیشتر از پیش دعوت اسماعیلی در مناطق بدخشان کوهسار، دانست و در زمینه زحمات و دشواری‌های فراوانی را متحمل شد. البته مراسم تشریفات در ابتدا شامل ثنا، درود، نیایش، ذات بی‌همتای خداوند و رسول آن حضرت محمّد (ص)، بود. مردمان را باور، تعبیر و تفسیر بر این سان است که معرفی سنّت "چراغ‌روشن"، در بدخشان توسط پیر ناصرخسرو، در واقعیت امر بازتاب نمادین معرفت و نور خداوندی در روی زمین است که در قرآن کریم در سوره ٢٤، آیه ٣٥، از آن ذکر به عمل آمده است، بینش امامت و حضور جسمانی آن معرف و مظهر نور خداوندی بر روی زمین است. علاوه بر موجودیت سنّت دعوت بقا، مراسم تشریفات دیگری نیز وجود دارند که توسط پیروان باطنیه به نام "دعوت بقا" یاد می‌شوند. دعوت بقا، که در زمان حیات شخص گرفته می‌شود، و هدف آن در حقیقت تزکیه نفس، روح و روان انسان از طریق انجام توبه و استغفار، و دور از عالم جسمانی که عالم فنا و بی‌پایه است، خویشتن را از دیدگاه روحانی و معنوی به عالم بقا که عالم روحانی و آسایش جاویدان است، قرین ساختن است. قابل دانستن و یادآوری است که اشتراک‌کننده های دعوت بقا باید افراد و اشخاص سنین‌پخته باشند و اهمیّت و ارزش این دعوت را درک نموده و در حقیقت تعهدی را که می‌سپارند، باید در امر اجرا و تعمیل بدون چون‌وچرای آن در آینده نباید تعلل ورزند. چون مصارف دعوت بقا با در نظرداشت شرایط موجود در محیطی که اسماعیلی‌ها زندگی بسر می‌بردند، دارای مصارف گزاف است، از این سبب برای اکثر پیروان این مسئله ساده نیست و دشوار است تا از عهده راه اندازی آن بدر آیند. و هم باید گفت که دعوت بقا مانند دعوت فنا حتمی و خیلی‌ها ضروری به حساب آورده نمی‌شود، آنگونه که دعوت فنا لزوماً نباید بتأخیر انداخته شود و هم در راه‌اندازی آن نباید تعلل صورت گیرد. دعوت بقا در حقیقت مانند نیت یک شخص بسوی حج رفتن است که اگر فرد توان و صلاحیت مالی و صحی آن را داشته باشد و از تکلیف اعاشه و اباطه خانواده و فرزندانش بیرون بدر آمده می‌تواند، حق دارد نیت و قصد کند و اگر نداشته باشد، می‌تواند صرف نظر کند و به شیوه‌های دیگر راز و نیاز و

بندگی داخل تصمیم‌گیری شود. دعوت بقا مانند دعوت فنا شب هنگام صورت می‌گیرد، و با قصیده خوانی، مداح‌خوانی، نعت و منقبت‌خوانی، توسط اشخاص و شخصیت‌های صاحب صلاحیت معنوی و روحانی، ظرفیت‌های اخلاقی و عقلانی، در حضور پیرها، خلیفه، و سایر شخصیت‌های معروف و مشهور دینی و عقیدتی صورت می‌گیرد که دارای ویژگی‌های بخصوص خود است.

اسماعیلیان مانند سایر مسلمانان آسیای مرکزی برخی از جشنواره و مراسم تشریفات مذهبی را به برگزاری می‌نشینند که میتوان از عید قربان، عید فطر یا عید رمضان، عید نوروز و غیره نام برد. اما نباید از یاد برد که اسماعیلیان با وصف آنکه در برگزاری این همه جشنواره‌ها با سایر مسلمانان همگام هستند، اما آنها در زمینه بینش تعبیری و تفسیری جداگانه خود را از این همه جشنواره دارند که بر مبنای تعبیر گرایش باطنیه، استوار بوده و برای همیش باقی خواهد ماند. برخی از پژوهشگران معاصر را باور بر این است که گویا در بدخشان افغانستان، جشنواره‌های دیگری نیز به برگزاری گرفته می‌شوند که به نام جشنواره "شاه ناصرخسرو"، و جشنواره "دیوانه شاه ولی"، که گویا یکی از داعیان و شخصیت‌های عرفانی اسماعیلی بوده است، و مرقد شان فعلاً من‌حیث یکی از مراکز "مقدس"، مورد احترام و اکرام قرار می‌گیرد. با وصف آنکه اسماعیلیان آسیای مرکزی در طول سده‌های متمادی دارای روابط فزیکی و ظاهری با امام شان که صاحب اختیار و صلاحیت‌دار پیشبرد امورعقیده و باورهای دینی در همه شرایط زمانی و مکانی است، نبوده اند، اما توانسته اند بر بنیاد تعلیمات و آموزش باطنی حجّت ان، داعیان، مأذونان، معلّمان، پیرها، خلیفه‌ها و سایر شخصیت‌های برازنده عقیدتی و باورها، مراسم معیّن تشریفات مذهبی شان را با در نظرداشت پیروی از شریعت غرّای محمّدی و تطبیق و تحقّق عقلانی و فکری آن مطابق پیشرفت زمان و مکان جامعه‌ی بشری و محیط ویژه خودی، در معرض عملکرد قرار داده و از آن من‌حیث ستون فقرات عقیده و آئین شان استفاده به عمل آورده اند.

شاید بر همگان واضح باشد که جماعت آسیای میانه در زمان حضرت امام سلطان محمّد شاه، توانستند از طریق پیرها، خلیفه‌ها و سایر شخصیت‌های روحانی و معنوی، مانند سید منیر بدخشانی، سید یوسف علی شاه، شاه کلان، شاه زیباک ابوالمعانی، و غیره افراد به دربار حضرت امام سلطان محمّد شاه رفت‌وآمد داشتند که بعدها، بر مبنای همه روابط پیر سبزعلی توانست سفر خویش را به آسیای میانه در میان سال‌های ۱۹۲۳م. و۱۹۲۵م.، آغاز نماید و با جماعت‌های مختلف توانستند دید و وادید داشته باشند که در برگه‌های پیشین نیز کمی در زمینه اشاره نمودیم. نخستین فرامینی که به جماعت آسیای میانه فرستاده شده بودند، در سال ۱۹۲۳م. بود که از طریق چترال به بدخشان آمده و بعدها به زبان روسی ترجمه گردیده و به اسماعیلیان بدخشان تاجیکستان فرستاده شده اند که متن روسی آنها فعلاً جنساً موجود است. شیوه قیادت عقیدتی در آسیای مرکزی هم بر بنیاد هدایات مواصله از مرکز امامت با در نظرداشت شرایط زمان و مکان، هم بر اساس هدایت، تعلیم و آموزش حجّت خراسان سید شاه ناصرخسرو، پیرها و خلیفه و هم بر اساس ویژگی‌های محیطی که هرگز با اصول و فرامین و هدایت مرکزی در منافی قرار نداشت، به پیش برده می‌شد. در دو دهه اخیر، به ویژه بعد از اضمحلال نظام شوروی سابق و جدا شدن جمهوریت‌های مختلف از بدنه آن، تغییرات و دگرگونی‌های ژرف اقتصادی، اجتماعی، سیاسی، و عقیدتی، اعم از مثبت و منفی رو نما گردیده است. بعد از فروپاشی شوروی سابق عدم استقرار اقتصادی و اجتماعی در جمهوریت نوبنیاد تاجیکستان به میان آمد که اسباب پریشانی و نگرانی را برای اسماعیلیان مقیم در آن به میان آورد. اکثریت تعلیم و تدریس یافته‌ها، بخاطر امرار حیات و گریز از شرایط دشوار آفرین درگیری‌های نظامی در میان مردم تاجیکستان که از جهاد افغانستان متأثر شده بودند، در کشورهای مختلف پناه‌گزین شدند و دیگر دشوار است برای شان تا بار مجدد به میهن برگردند، که اکثریت مطلق این پناه‌گزینان در شرایط فعلی در روسیه به سر می‌برند و تعداد شان به بیشتر از سی‌هزار(۳۰,۰۰۰) می‌رسد. برخی از این اسماعیلیان حتی در برخی از ولایات افغانستان و هم علاقه جات شمالی پاکستان نیز پناه گزین شدند، و آنهایی که امکانات بیشتر و خوب تر داشتند به کشورهای اروپای غربی و امریکای شمالی نیز به مهاجرت پرداختند. علاوه بر آن می‌توان از فرآیند مهاجرت‌ها و پناهگزینی‌های جماعت افغانستان، به کشورهای مختلف همسایه، به جمهوریت های جدیداً جدا شده از پیکر شوروی سابق، به ویژه تاجیکستان، به علاقه جات شمالی پاکستان، چترال، هونزا، گلگت، و به شهرهای بزرگ پاکستان مانند، کراچی،

اسلام آباد، پشاور، راولپندی، کشورهندوستان، و کشورهای اروپای شرقی، اروپای غربی و امریکای شمالی، مهاجرت نمودند، که خود یک بحث جداگانه است.

باب نهم

اسماعیلیان نزاری چین ، پس منظر تاریخی و زمان معاصر

اسماعیلیان نزاری چین، پس‌منظر تاریخی و زمان معاصر :پیشینه ورود اسلام به سرزمین چین، به بیش از ٦٥٠ میلادی باز می‌گردد، زمانی که سعد بن وقاص، صحابه پیامبر اسلام نمایندگانی را به سوی امپراتور "گاؤتسونگ"، فرستاد. در نتیجه ورود اسلام به کشور چین امروز در حدود چهل میلیون مسلمان در این کشور حضور دارند که بیشترینه آنها در آستان های شینکیانگ، گانسو، نینشیا، و شینکهای، زندگی بسر می‌برند. پیشینه ورود اسلام به کشور چین، به سده اول هجری باز می-گردد. مهاجرت عرب‌ها و فارس‌ها از راه دریایی، و به ویژه جادهٔ ابریشم، در زمان سلطنت سلسله "تانگ"، موجب ورود دین اسلام به کشور چین شده و نقش مهمی را در برقراری ارتباط بین این کشور و کشورهای اسلامی، ایفا کرده است. برخی‌ها به این باور هستند که در زمان عثمان، هیأتی برای تبلیغ دین اسلام وارد چین شده و با امپراطور سلسله "تانگ"، نیز ملاقات کرده است. ابی وقاص در صدر اسلام با یک گروه ٤٠ نفری از مسلمانان از طریق دریا وارد جنوب چین در شهر "کانتون"، شده و مجموعاً سه بار بین چین و ایران مسافرت کرده است. ابی وقاص به همراه چهل تن از پیروان خود هنگام نماز کشته شدند. بعدها مسجد ابی وقاص که قدیمی‌ترین مسجد در کشور چین در شهر کانتون است، در همین محل ساخته شده و در حال حاضر به نام "روضه ابی وقاص"، یاد می‌شود. ترویج و گسترش اسلام توسط بازرگانان ایرانی که عمدتاً از طریق جادهٔ ابریشم رفت‌وآمد داشته اند، صورت گرفته است. آشنایی اکثر مسلمانان چین با کلمات و واژه‌های اصیل فارسی و کاربرد آنها در گفتمان روزمره زبان چینایی شاهد این ادعای ما است. حمله مغول به سرزمین ایران به عنوان تسریع‌کننده موجبات و امکانات گشایش راه رفت‌وآمد و مهاجرت مسلمانان ایرانی به سرزمین چین و در نتیجه نفوذ فرهنگ و تمدن ایرانی و نیز ترویج دین اسلام در آنجا را فراهم کرد و بخصوص زمان حاکمیت "قوبیلای قآن"، از نوادگان چنگیز خان و بنیانگذار دودمان "یوان چین"، روزگار اقتدارایرانیان مسلمان و اوج و رشد شکوفایی اسلام در سرزمین چین بود. پس از زوال دودمان مغلی یوان و سلسله مینگ، امپراطوربا مطالعه و برداشت از اسلام که آن را مطابق وموازی با آئین کنفیسیوس می‌دانست، امکان نفوذ اسلام به سرزمین‌های نواحی میانه سرزمین چین فراهم آمد و مساجد بسیاری در چین ساخته شد. شماری از انبیه اسلامی مربوط به این دوره، نشان از رواج اسلام در نواحی داخلی و خاور چین دارد. مسافرت و رفت‌وآمد های گسترده اعراب و مسلمانان ایران زمین، به شمول سیاحت‌های علمی و فرهنگی میان اندیشمندان مسلمان چین و و سایر سرزمین‌های اسلامی در این دوره از عوامل اساسی گسترش اسلام در چین بود. در دودمان "چینگ"، نیز هر چند اسلام شاهد پیشرفت‌هایی در نواحی درونی و شمال‌شرقی چین بود، اما این دوره بخاطر ظلم وستم تبعیض زمامداران چینگ، روزگار خیزش و شورش‌های مسلمانان چین برای خروج از زیر سلطه دودمان چینگ، احقاق حقوق حقه دینی و ملی شان و نیز ایجاد یک دولت مستقل اسلامی بود. سرکوب شدید حرکت‌های مسلمانان توسط افراد دودمان چینگ یکی از عوامل رکود پیشرفت اسلام و فعالیت مسلمانان در سرزمین چین در این دوره بود. قسمت ترکستان چین دارای مناطق مختلف زبان تباری و نژادی است با زبان‌های مختلف با هم در گفتمان هستند و هر کدام شان من‌حیث یک جمعیت مستقل زبانی و نژادی در نظام دولت‌مداری مصروف کار و فعالیت هستند. امروز کشور چین که دارای بیشتر از ٥٦ جمعیت ناهمگون زبانی و تباری هست، از جمله ده جمعیت زبان تباری و نژادی را مسلمانان تشکیل می‌دهند که تعداد شان به بیست میلیون می‌رسد. گویشوران "ماندرین"، که آنها را "هو"، نیز می-

گویند من‌حیث مسلمانان شناخته شده ومسلمانان تورک از منطقه "ژنژیانگ"، که رسماً به نام اویغوری‌های ژنژیانگ که یک منطقه خود مختار است، مشهور بوده و اکثریت مطلق مسلمانان را در چین تشکیل می‌دهند. به استثنای اسماعیلیان قسمت-های غربی‌ای که گویشوران زبان‌های هند و اروپایی و یا هم تاجیک های چین هستند، سایر مسلمانان این ناحیه را اهل سنّت و جماعت تشکیل می‌دهند. باید گفت که منطقه ژنژیانگ، در سده هفتم هجری بطور کلی به اسلام رو آورد. اما دقیقاً بطور کلی زمانی اسلام در آنجا استقرار یافت که فرآیند تغییر کیش و آئین "ساتوک بوغره خان"، با ۲۰,۰۰۰، خیمه نشینان ترک‌تبار خویش به دین اسلام گروید. سیستم ونظام سیاسی کشور چین، به ویژه مناطقی که اسماعیلیان در آن زندگی می‌کنند، ملیت-ها و تبارهای خورد و ریزه‌ای که در شیرازه ملت‌سازی شامل هستند، تشکل آنها را این چنین تعریف و توصیف می‌کند: دسته‌ای از مردمان که دارای پیدایش ناهمگون بوده و در منطقه واحد حیات بسر می‌برند، به زبان‌های ناهمگون سخن می‌رانند، با وصف اینکه دارای زبان واحد و رسمی دولتی نیز هستند که نصاب آموزشی و تعلیمی آنها توسط این زبان واحد که همگان به آن به دیده قدر می نگرند، به پیش برده می‌شود، و همه آنها با حفظ هویت قومی، زبانی، عقیدتی و اجتماعی، خودی دارای هویت جمعی هستند و هم از سطح معیّن بهره‌برداری نظام بازرگانی و اقتصادی و نهادهای جمعی و مؤسساتی دولتی برخوردار هستند. یکی از برازندگی دیگر در آن جا این است که مسلمانان کشور چین، به شمول اسماعیلیان، عقیده و مذهب را من‌حیث معیار برازنده هویت نژاد تباری رسمیت نمی‌بخشند، اما همه آنها دارای هویت جداگانه عقیدتی و مذهبی خود هستند، و در عملکرد بر آن، در صورتی که به نظام عمومی مردمی و توده‌ها دخالت بی‌جا نداشته باشد، همه آنها آزاد هستند و مانند سایر دسته‌های انسانی از حقوق و امتیازات مساوی و موازی بهره می گیرند. اسماعیلیان کشور چین را به نام تاجیک‌ها یاد می‌کنند، در صورتی که همه آنها تاجیک نیستند و به زبان‌های مختلف مانند، ترکی، اویغوری، سریقولی، شغنانی، واخانی، حتی هونزایی، چترالی، و شینه، هم سخن می‌رانند و تاجیک‌ها یکی از گروپ‌های مردمی در آن دیار هستند. واضح است که تاجیک‌های چین که به گویش‌های اویغوری و سریقولی، به شمول واخانی سخن می‌رانند با تاجیک‌های تاجیکستان و دری‌زبان افغانستان و فارسی‌زبانان ایران دارای مشارکت چندانی نیستند، در صورتی که گویش‌های آنها نیز شامل گویش‌های شرقی ایرانی افغانستان بوده و به نام زبان‌های پامیری یاد می‌شوند. واضح است که گویش سریقولی به دسته زبان‌ها و گویش‌های شغنانی- روشانی ارتباط داشته و زبان واخانی منطقه شینکیانگ اصلاً با زبان و گویش اشکاشمی ای که در ولایت بدخشان افغانستان به آن تکلم می‌کنند، مشابهت بدون قیدوشرط دارد. زبان واخانی، علاوه بر آن که در کریدور پامیر، واخان، به آن سخن رانده می-شود، در دهکده "گجال" که در منطقه شمال پاکستان قرار دارد، نیز سخن می‌رانند. زبان و ادبیات فارسی برای مردمان منطقه چین در واقعیت‌امر من‌حیث زبان خارجی به شمار می‌رود و تا حدی نه نوشتاری از آن در آن جا وجود دارد و نه هم آثاری که باید به خوانش گرفته شود. آنهایی را در کشور چین به نام تاجیک‌ها یاد می‌کنند، در واقعیت امر از امور فرهنگی و زبانی گذشته خود آنقدرهم به گونه ادبی و نوشتاری آگاهی ندارند، زیرا مادامی که در سده سیزدهم عیسوی، مغل‌ها این مناطق را گرفته بودند وزبان و ادبیات خود را که بیشتر شامل شاخه زبان های "التائیک"، و یا هم ترکی - مغلی، می‌شود گونه بخشیدند و تا همین اکنون از آن من‌حیث منبع و سرچشمه‌های دست دوم استفاده می‌کنند و بدون تردید زبان و ادبیات اویغوری، بعد از زبان چینایی، در همه قلمرو حاکمیت دارد. بدون تردید موجودیت زبان و ادبیات حاکم مغول - ترکی، این متطقه باعث گردیده است که تاجیک‌های این منطقه بر خلاف تاجیک‌های تاجیکستان و سایر مناطق همجوار و کشورهای همسایه مانند، افغانستان و ایران، نه تنها اینکه با زبان و ادبیات خود بیگانه شده اند، بلکه مناسبات تباری، تژادی، و اجتماعی و خانوادگی، به ویژه ازدواج‌ها، باعث شده است که تاجیک‌ها، چهره و سیمای تاجیکی خود را نیز از دست دهند. ولی با آنهم بخاطر اینکه جهان امروز به مثابه یک دهکده جهانی که زبان و ادبیات و فرهنگ انسان‌ها هیچگونه حد و مرزی را برای مراوده و گفتمان تعیین نمی‌کند، و نیاز مبرم انسان‌ها بر بنیاد خویشاوندی و تبارگرایی اجتماعی باعث گردیده است که اکنون آثار و آفریده‌های زبان و ادبیات کلاسیک، باستانی و داشته‌های شفاهی فرهنگ مردمی، به میان آید و نظام سیاسی کشور چین نیز با استفاده از اندوخته‌های اتحاد شوروی سابق، به شمول اندوخته‌های تلخ و شیرین، تا حدی شیرازه دموکراسی بیشتری را برای عرصه زبان و ادبیات مردمان و گروه‌های انسان‌تباری، گسترده‌تر و پهن‌تر ساخته است که می‌توان

من‌حیث نمونه از نگارش کتاب خیلی‌ها با ارزشی زیر نام "تاریخ ادبیات تاجیک"، که به زبان اویغوری بدست نشر رسیده است، یاد آور شد. باید گفت که در شرایط امروزی، بدون در نظرداشت واقعیت‌های زمانی، و شرایط مساعد و مناسب تکنولوژیکی، تاجیکان کشور چین از آن جمله اقلیت‌های خوردی هستند که کمترین نگارشی در مورد آنها تا کنون صورت گرفته است. به استثنای چند اثر محدود در زمینه زندگی تاجیکان کشور چین، دیگر هیچ آثاری و نوشته‌ای به زبان اویغوری و زبان دولتی کشور چین به نگارش گرفته نه شده است. آنچه که مربوط به فرآیند عملکرد بر مراسم تشریفات مذهبی اسماعیلی می‌شود، مردمان آن دیار تا هنوز از شیوه‌ای استفاده می‌کنند که توسط گذشتگان شان به شیوه‌های کتبی و شفاهی مورد استفاده قرار گرفته است، و بیشترینه از سنّت پیر ناصرخسرو، و بعضاً هم از شیوه‌هایی که همین اکنون در علاقه جات پاکستان، به ویژه در میان پیروان علامه نصیرالدین نصیر هونزایی جریان دارد، کار می‌گیرند. بر بنیاد پالیسی دولت چین و برخورد و برداشت‌های شان در برابر امور عقیدتی، هویت عقیدتی و اجتماعی به گونه‌ای به هم آمیخته شده اند که بعضاً فرآیند پژوهش و بررسی را پیرامون مسایل عقیده و باورها با دشواری‌های معیّن روبرو می‌سازد. از این سب شاید خیلی‌ها دشوار باشد تا تصویر دقیقی از هویت عقیدتی واجتماعی اسماعیلیان تاجیک‌تبار منطقه شنکیانک را به سادگی مورد بررسی قرار داد. مزید برآن باید علاوه کرد که در جریان ٦٠ سال اخیر، اسماعیلیان چین مانند سایر جمعیت‌های عقیدتی با چالش‌های معینی در امر عملکرد بر عقیده و طریقه در زندگی روز وار شان رو برو شدند، و شاید هم از همین سبب بود که زندگی داخلی و تا حدی پنهانی آنها باعث گردیده است تا برای بیرونی‌ها آنقدر آشنا به نظر نرسند و کمترین پژوهشی تا کنون در مورد آنها صورت گرفته است. در این مختصر تلاش صورت می‌گیرد تا موازنه‌ای را در فرآیند نگارش و پژوهش در مورد این جمعیت فراموش‌شده از دیدگاه عقیدتی، برقرار نموده باشیم. اکثریت اسماعیلیان چین در منطقه تاشقرغان حیات بسر می‌برند. تاشقرغان منطقه کوهستانی است که در ناحیه غربی شنکیانگ اویغور که خود یک منطقه خود مختار است قرار داشته و سه بر چهار حصه ساکنان آن را اسماعیلیان تشکیل می‌دهد. تاجیک‌ها و سایر اقوام (شغنانی‌ها، واخانی‌ها، هونزایی‌ها و قرغزهای) جمهوری خلق چین در دوره‌های قدیم و سده‌های میانه: تاجیک‌ها در حدود و ثغور جمهوری خلق چین، که در گذشته‌ها به نام ترکستان شرقی و یا هم منطقه کاشغر، ناحیه خود مختار کنونی سن کیانگ و اویغور یاد می‌شود، از زمانه‌های خیلی‌ها پیش تا به امروز سکونت داشته اند. حدود این منطقه ١٦٤٧ هزار کیلومتر مربع را تشکیل می‌دهد. دانشندان و علمای بزرگ ثابت ساخته اند که در این جا از دوره‌های قدیم مردمانی می‌زیسته اند که از روی ویژگی‌های بشرشناسی، (انتروپولوژی)، به تبار اروپایی‌ها تعلق داشته اند. مقام جغرافیایی ترکستان شرقی بیشتر خصوصیات واحه را داشته و برای دوام پروری و دامداری خیلی‌ها هم موافق و مساعد بوده است. چراگاه‌های وسیع و مراتع محدودی در این منطقه وجود داشته است. از همین سبب هم این ناحیه به بادیه‌نشینان ناحیه‌های دیگر مهاجرت کرده و در آن جاها پناه گزین شده‌اند و خویشتن را با محیط آنجا، وفق داده اند. در ترکستان شرقی، قبیله‌های آریایی نژاد شرقی، در آخر هزاره دوم و مراحل آغازین هزاره اول پیش از میلاد، مسکن گرفته اند. پژوهشگر جاپانی‌تبار عرصه تاریخ‌نگاری و تاریخ‌شناسی آسیای مرکزی، پروفیسور "خاندا اکیرا"، به مسئله نژادی تاریخ قدیم‌ترین منطقه مذکور ارتباط گرفته و تذکر داده است: "در باره اهالی حوزه تاریم، باید گفت که زبان آنها به دسته زبان‌های هند و اروپایی تعلق دارد... اهالی ترانسی ساکسونیا آریایی‌ها" ایرانی‌ها"، هستند. با وصف آنکه ما فرآیند پیدایش اصلی (بومی بودن)، آنها را نمی‌دانیم، ولی با آنهم گفته می‌توانیم که آنها افراد بومی و نخستین قبیله‌هایی هستند که در این مناطق بیابانی آغاز از سده دوم میلادی الی میانه سده ٩ میلادی، زیستن را آغاز نموده اند." دانشمند دیگری، به نام "هریله"، در نتیجه بررسی اسناد ومدارک دست‌داشته قدیم، به ویژه دست‌نویس‌های به میراث‌مانده قدیم در ترکستان شرقی، به این نتیجه دست یافته است که یادداشت های یادشده به زبان‌های ایرانی شرقی، نوشته شده اند. و دانشمندان فرانسوی این دسته از مردمان را با در نظرداشت ویژگی‌های زبانی شان، به زبان‌های ایرانی شرقی نسبت داده اند.مطابق کاوش‌ها و بازیافت‌های خطی سده‌های ١٠-٧ م.، که در منطقه ختن، تومشوک و مورتوک، بدست آمده است، چنین بر می‌آید که زبان اولاده سکایی‌های این ناحیه‌ها با زبان تاجیکان بدخشان کوهی دو کنار دریای آمو، به ویژه واخانی‌ها و شغنانی‌ها،عمومیت‌های زیادی داشته است. بنیان‌گذار مدنیت زراعت‌کاری منطقه صحرایی "تورفان"، حوزه دریای تیریسم، جونگاریا، و دیگر نواحی این سرزمین، سغدیانا و اهالی

سکایی محلی بوده اند. محمود کاشغری، که در زمان حکمرانی قراخانیان زیسته است در دیوان خود، نفوذ کلان داشتن سغدی‌ها را در دولت قراخانیان ذکر نموده است. از نوشته‌های او معلوم می‌گردد که در شهرهای ترکستان شرقی و هفت‌رود، زبان سغدی خیلی گسترش یافته است. باستان‌شناسان به اثبات رسانیده اند که سغدی‌ها ۸۰۰ -۷۰۰ سال پیش از زمان محمود کاشغری در این جاها مسکن گرفته اند. قابل یادآوری است که در سمرقند و بخارا مقام زبان سغدی در زیر تآثیر زبان دری- فارسی قرار گرفته و مدنیت آن منطقه و محیط نیز با فرهنگ عمومی اسلامی مخلوط شده است، و در ترکستان شرقی این زبان موقف و مقام گفتاری و نوشتاری خود را نگهداشته است. از روی نوشته‌های محمود کاشغری، سغدها بر ترک‌ها و اویغورهای دوره قراخانیان تآثیر کرده اند. در منطقه قرغیزستان در دره تِرک نزدیکی تالاس در یک تخته‌سنگ خط یکی از خان-های قراخانی، سده دهم در ابتدای سده ۲۰ کشف شده است که به زبان سغدی نگاشته شده است. مطابق اظهار عقیده محمود کاشغری، سغدیانا در این مرزها حتی در سده ۱۱، بیشترین رقم ساکنان را تشکیل داده است. بی سبب نیست که دانشمند و سیاح مشهور قزاق، چوقان ولی‌خانف، نوشته است: "ترکستانی‌ها با ساختار اندام خود (جسامت)، تیپ‌های هند و ایرانی‌ها را بخاطر می‌آورند. آنها به تاجیکان آسیای میانه که سرچشمه پیدایش شان پارس است، و به زبان پارسی - دری حرف می‌زنند، بسیار مشابه و مانند هستند. نمود ظاهری ترکستانی‌ها از خلق‌های ترک و مغول بکلی فرق دارند."

این نظریه در سفرنامه‌های سیاح بزرگ روس، ن. م. پژیوالسکی، نیز تأئید شده است. سرهنگ ارتش روسیه، کارنیلف می‌گوید که اهالی قدیم آریا نژاد کاشغر، تاجیک‌ها هستند که آنها در سه منطقه بیگ نشین، کوهستان شاه پو، پاهپو، و چوپان، حیات بسر می‌برند. تاجیکان سریقول، (غلجه)، بطور دایمی و مقیمی در وادی‌های تاشقرغان، تگرمه، واچه، ماریونا، و در ساحل دریای یارکنت، حیات بسر می‌برند و مشغول به زراعت‌کاری و کشاورزی، دامپروری، چاروا داری، و سایر مشاغل، مصروف هستند. در جنوب‌غرب ترکستان شرقی، که قبیله‌های سکایی زندگی می کنند، دولت ترکی قراخانیان پیدا می‌شود، و در شمال‌شرق این محل، تا حدی تخاری‌ها حیات بسر می‌برند که دولت اویغوری‌ها را تشکیل می‌دهند. در طول تاریخ این منطقه، شاهد درگیری‌های بی‌حد و حصری بوده است که جنگ‌های درونی و برونی بوده است. منطقه یاد شده در سال ۱۷۵۹م. در قبضه چین قرار می‌گیرد. قابل یادآوری است که اهالی آریایی‌نژاد منطقه ترکستان شرقی نسبت به سایر مناطق آریایی‌نژاد بیش از پیش زیر تأثر ترک‌ها افتادند، ولی زبان تاجیکان بر هم نخورد. تا آنوقت در این ناحیه که آن را سیاحان روس و اروپایی، بخارا خود نیز می‌نامیدند، خواجه‌های خواجگان کاشغر حاکمیت می‌کردند. اصل پیدایش خواجه، مردمان تاجیک تبار بودند. ترکستان شرقی را اجداد تاجیکان میهن دوم خود قرار داده بودند. کاشغر و یارکنت، نه تنها اینکه مراکز عمده بازرگانی بودند، بلکه مواضعی نیز داشتند که در آن فراریان آسیای میانه از جمله تاجیکان پناه برده از جنگ‌های فئودالی، خویشتن را در امان نگه می‌داشتند. در شرایط فعلی، مردم این منطق با وصف آنکه ترک‌زبان هستند، اما از دیدگاه بشرشناسی و یا انتروپولوژی، اکثریت آنها به مردمان اروپایی مشابه و مانند هستند. قدیم‌ترین زبان مردم این مناطق زبان سغدی بوده است، و این هم به علت آنکه در سده سوم قبل از میلاد مردمان سغد داخل این سرزمین شده اند. در کتاب تاریخ شرق، (پاریس، ۱۷۷۳م.)، گفته شده است که اهالی بخارای خورد و بخارای کلان، مردمان بخارایی بوده اند که خویشتن را تاجیکان نامیده اند. دانشمند فرانسوی، م. کلاپورت، درسال ۱۸۲۳م. نوشته است که اهالی ترکستان شرقی خود را تاجیک می نامند. زبان اهالی شهرهای کاشغر، خُتن، یارکنت و غیره فارسی زبان هستند. سیاح روسی، م. و. گوتسف، هنوز در نیمه دوم سده ۱۹هنگام سفر خود به این منطقه مشاهده نموده است که در نواحی یارکنت و قسمن در قرغلیک، اهالی به تاجیکان خیلی‌ها مشابه هستند. او این چنین یادآور شده است در ناحیه پایانی "کوئن لون، سمت جنوبی و جنوب‌غربی کشاغر، ۳۵۰ تن تاجیکان حیات بسر می‌برند که آنها اصلن از ناحیه واخان افغانستان هستند. در ترکستان شرقی زبان تاجیکی را در سال‌های ۲۰ سده بیستم، نیز می-آموختند. در ترکیب زبان اهالی مقیم کاشغر، اویغوری‌ها، تا حال، عباره‌های خیلی زیاد زبان و ادبیات فارسی - دری و تاجیکی موجود هستند. برخی از مشترکات فرهنگی و تاریخی و زبانی را میان اهالی ترکستان شرقی و تاجیکان و فارسی زبانان، به ویژه در عرف و عادات آنها دیده می‌شود. در طول عصرها ترکستان شرقی و آسیای مرکزی بارها شامل یک دولت بزرگ بوده‌اند، مانند دولت کوشان، و سایر قسمت‌های ترکستان شرقی زیر تأثیر مدنیت آسیای مرکزی نیز بوده است. مثلن صنعت معماری و

مهندسی تخارستان (جنوب اوزبکستان، تاجیکستان، و شمال افغانستان)، مانند، بلالی تپه، اجنه تپه، قلعه کافرنهان، دلبرزین، و غیره بدون شک و تردید بر صنعت معماری و مهندسی ترکستان شرقی تأثیر کرده است. در دوره قدیم و عصرهای میانه، یگانه ناحیه مدنی آسیای میانه ترکستان شرقی، تشکیل یافته و کارکرد داشته است. قابل یادآوری است که مردمان آسیای میانه، به ویژه برخی از علما و دانشمندان سده‌های میانه با یکی از زبان‌های مرکب چین- تبتی، نه تنها اینکه شناسایی داشتند، بلکه به آن بلدیت خوب داشته و شاید هم گفتمان کرده باشند. مثلن یکی از دانشمندان ملک حصار، مولانا دُرمحمّد قراتاغی، بر بنیاد معلومات سیاق کتاب "تاریخ رشیدی"، در سمرقند، کاشغر و تبت زندگی کرده زبان مشکل و مرکب تبتی را آموخته، و در میان سروران تبت و شاهان مسلمان کاشغر اعتبار پیدا کرده است. نقش تاجیکان در چین، تا اندازه‌ای بزرگ است که آنها نه تنها در گسترش دین اسلام در مملکت نقش داشتند، بلکه در تشکل یکی از بزرگترین اقوام و خلق سر شمار چین ، اثر ژرفی گذاشته اند. در میان تاجیکان و فارسی زبانان چین، فردوسی، و قهرمانان اثر ماندگار او شهنامه، اعتبار خیلی‌ها بزرگ دارد. تاجیکان وادی تاش قرغان، در ایجادیات خود تا کنون قهرمانانی مانند رستم را ترسیم و زمزمه می‌کنند. به افتخار او تپه‌ها و کوه‌پایه‌ها را به نام او مسما می‌سازنند. مثلن تپه رستم، کوه رستم، موجود است گه گویا در این تپه و کوه در برابر افراسیاب چندین روز پی‌درپی جنگیده است. در افسانه تاجیکان چین، جمشید، فریدون، ضحاک، و دیگران خیلی‌ها بااهمیّت و درخور ستایش بازتاب یافته اند، اما عمل آنها با مضمون شهنامه در مفارقت زیاد قرار دارد. اکثر تاجیکان چین در ناحیه غربی، به ویژه در ناحیه خودمختار سین کیانگ و اویغور که سابق به نام ترکستان شرقی و یا بخارای خورد مشهور بود، حیات بسر می‌برند. در این منطقه سه ناحیه بزرگ و پهناور وپرثروت وجود داشت: کاشغر، خُتن، و کِرپند. امیرنشین کِرپند من‌حیث نخستین مکان زیست اجداد و پیشینیان تاجیکان و فارسی زبان آسیای میانه به شمار رفته است که در سده های یکم و دوم، تأسیس یافته است. روایت شده است که خان کرپند وارث شاه آریایی بوده و به این سرزمین برای جستجوی عروس می‌آید و در این جا مکان می‌گیرد، صاحب فرزند می‌شود که او اولین خان کرپند شده است. بعدتر ترکستان شرقی به تشکیل دولت هون‌ها، کوشانیان، هیتالیان، خاقان ترک، خاقان اویغور داخل شده بود در سده‌های۱۲-۱۰م.، این ناحیه به هیأت دولت قراخانیان داخل می‌گردد. در این دوره کاشغر به مرکز سیاسی و مدنی ترکستان شرقی تبدیل می گردد. بعد تر در میانه-های سده ۱۸ ترکستان شرقی از جانب منچوری‌ها مورد استیلا قرار می‌گیرد. با فرمان والی سین کیانگ دختران زیبای کاشغر را در یافته، از طریق زور، ظلم و جبر و ستم از طریق تارتوق به پکن به بارگاه امپراتور می‌فرستادند. جبر و ستم از حد نهایی خود می گذرد و باعثشورهای پی‌درپی ۱۸۵۷ و ۱۸۲۸,۱۸۲٦,۱۸۱٦,۱۸۱٤,۱۷٦٥م. ضد حکومت‌داران سین کیانگ گشت.در میانه‌های سال‌های ٦٠ سده ۱۹م.، در ترکستان شرقی موج پرزور مبارزه ملی آزادی‌خواهی مردم غیر چینی- اویغوری، دونگ‌ها، و تاجیکان به مقابل حکومت‌داران چین به وقوع پیوست. آری، یعقوب بیک استعداد بی‌همتای لشکرکشی، دولت‌داری، و دپلماسی داشت. وی در تاریخ خلق اویغور، نقش بزرگی را بازی نموده است. عالم شناخته شده اویغور، محمّد تورنسون ابراهیم عاید در مورد یعقوب بیک، این چنین اظهار داشته است: "شخصیت یعقوب بیک به ما عزیز است. محض به شرافت او دولت‌داری اویغور پس از هزار سال احیا گشت. مبلّغین رسمی در حق وی بهای سزاوار را روا نبینند هم، ما چگونه سیاست-مدار و لشکرکش بزرگ بودن یعقوب بیک را خوب می‌دانیم ." هم نشست یعقوب بیک، ، زمان خاقان قفقازی، خصلت‌های نیک و فضیلت‌های نجیب او را یادآور شده اند و از جمله چنین یاد آور شده اند که: "در بدل یک شبانه روز فقط قریب چهار ساعت استراحت می‌کرد، و وقتی باقی‌مانده را در کارکردن سپری می‌نمود." سیاح و محقق انگلیسی گ. هیوارد که از خلق و خو فضیلت‌های یعقوب بیک مات و مبهوت است، این چنین می نویسد: "اگر این ایام آسیای میانه از تأثیر قوه‌های بیرونی تمامن آزاد می‌بود، یعقوب بیک به یقین می‌توانست چنگیز خان دوم گردد."

در سده ۲۰، زیر قیادت سون یاتسن، حرکت انقلابی تمام منطق چین را فرا گرفت. انقلاب سین‌ها ۱۹۱۳-۱۹۱۱م.، سلاله سین را سرنگون نمود، و لی استعمار فیودالی و سرمایه‌داری هنوز باقی مانده بود. بعد از پیروزی انقلاب اکتوبر۱۹۱۷م، و بعد-تر در سال‌های جنگ بزرگ میهنی (جنگ جهانی دوم)، در چین حرکت ضد امپریالستی و ضد فیودالی اوج گرفت. سال‌های ۱۹٤٦ — ۱۹۴۴م.، در سن کیانگ انقلاب خلقی به نقطه بلند خود رسیده، ساخت چان کای شی را برهم زد. در این‌جا

جمهوری ترکستان شرقی تشکیل یافت که اولین رئیس جمهور آن علی خان توره ساغونی انتخاب شد و به مقام و عناوین و القاب بلند سرفرماندهی عالی ارتش ملی جمهوری و رتبه مارشالی مشرف گشت. بعد از غلبه دولت شوروی بر ژاپن، مبارزه عموم خلق در این کشور به نقطه اوج خود رسید و اول اکتوبر سال ۱۹۴۹م.، به پیروزی رسید. جمهوری خلق چین تشکیل یافت. در این پیروزی‌ها تاجیکان و فارسی‌زبانان در قطار سایر خلق‌های مملکت سهم خود را ادا نمودند. سین کیانگ از روی مساحت خود کلان‌ترین منطقه نواحی چین به شمار می‌رود که با دولت‌های مغولستان، افغانستان، گاکستان، هندوستان، هم‌سرحد بوده و در آن بیشتر از چهل ملیت خورد و بزرگ زندگی بسر می‌برند که می‌توان از اویغورها، خان‌ها، قزاق‌ها، دون‌گان‌ها، مغول‌ها، قرغیزها، تاجیکان، اوزبک‌ها، تاتارها، روس‌ها، منچورها، و غیره زیست می‌نمایند. بر اساس نظریه منوچهر ستوده، یک تن از صاحب‌نظران ایرانی، تاجیکان چین، که به تاجیکان سرکوهی، یا به قول اویغوری‌ها، سرغاری، سرقاری، سرقیری، به معنی سربرفی مشهورند، در حدود بیست و شش‌هزار تن در دهکده‌های پیکسان، قارقالیک، گوما، فولجا، تَغرله، که ساکنان آن نصف تاجیک و نصف قرقیزند، تنزاب، باناغول، کازغول، ساراقی، جلفا، قرچغور، توغلونشا، چیچیک لیک، پاسپولدار، شندیه، تارباش، وچو، میریان، ناشدام، پیل، جنکان، بورو مسال، (در این منطقه کمی افراد وابسته مذهب اهل سنّت و جماعت هستند)، لنگر، قلعه، دارا، (کمی اویغوری‌ها نیز هستند)، شبارقلعه، شرف‌ده، واهیج ده، (دهکده‌هایی که وخی‌ها از اهالی واخان افغانستان در آنها مسکون اند) اقامت دارند. منوچهر ستوده ابراز نظر می‌کند، افرادی که به سنین ۶۰-۵۰ سال را دارند به زبان فارسی سخن می‌رانند سعید عیسی شاهزاده، مُبلغ اسماعیلیان ناحیه سر کوه نیز به زبان فارسی- دری به گونه روان سخن، ولی نسل جوان این منطقه به زبان فارسی - دری، یا تاجیکی بلدیت ندارند، زیرا در سال ۱۹۵۴م.، بر اساس دستور دولت چین زبان تاجیکی از نصاب آموزش مکاتب بیرون ساخته شد و تعلیم و آموزش به زبان‌های اویغوری و چینایی ادامه یافت. زبان فارسی در دانشگاه‌های چین تدریس می‌شود. منوچهر ستوده، هنگام سفر خود به چین به خلاصه‌ای آمد که تاجیکان تاشقورغان و دهکده‌های اطراف آن پیروان آئین و کیش اسماعیلی هستند. در این مناطق همه مسلمانان بدون در نظرداشت عقاید و باور شان به هر گونه‌ای باشد، با همدیگر روابط خیلی‌ها حسنه دارند. آثار و آفریده‌های حافظ شیرازی، ناصرخسرو، مثنوی مولوی معنوی، ابوعبدالله رودکی، عمر خیام، بیدل، شیخ سعدی، و دیگران به زبان‌های اویغوری و چینایی به خوانش گرفته می‌شوند، و نه با زبان تاجیکی، که برخی‌ها از این ناحیه تشویش دارند.

دیدانداز تاریخی سنّت‌های عقیدتی اسماعیلیان چین: تاریخ سنّت‌های عقیدتی اسماعیلیان چین و عملکرد بر طریقه و عقیده، دارای فرآیند پیچیده و بعضاً نامکشوف و مشحون از دشواری‌ها معین و چالش های فراوان است. بهر حال گونه‌های عملکرد بر عقیده و مراسم تشریفات آنها به گونه‌ای است که بعضاً به دشواری می‌توان آن را با سنّت ناصرخسرو و نظام پیرداری میان جماعت آسیای میانه، شرق میانه و آسیای جنوبی، به مقایسه و تشابهات گرفت. آن همه ادبیاتی که محصول کار پیر ناصرخسرو و سایر دانشمندان آئین اسماعیلی در میان جماعت آسیای میانه حضور دارد، در میان اسماعیلیان چین، از آن اثری هم نیست، زیرا زبان و ادبیات فارسی - دری دیگر در آن جا هیچگونه کاربرد رسمی و عملی ندارد. نبود ادبیات وافر به زبان فارسی - دری، عربی و یا سایر زبان‌هایی که اسماعیلیان به آنها سخن می‌رانند، و دوری منطقه و عدم ارتباط آنها با هم-کیشان شان در آسیای میانه و همسایه‌های دور و نزدیک شان، سنّت‌های عقیدتی تنها به گونه شفاهی نسل به نسل و سینه به سینه انتقال پیدا کرده و در عملکرد بر عقیده و در فرآیند مراسم تشریفات زندگی بکار برده می‌شوند که تا حدی از دیدگاه سیّاق و محتوا با سنّت پیر ناصرخسرو سیدنا حسن صباح، در هماهنگی نسبی قرار می‌گیرند، و از همین سبب است که همسایه‌های شان به شمول محققین برون‌مرزی، نیز در فرآیند پژوهش پیرامون مسایل یاد شده با دشواری‌های معیّن رو برو می‌شوند که این نقیصه در این اواخر تا حدّی در حال دگرگونی دقیق و ظریف قرار دارد. حجّت خراسان پیر ناصرخسرو من‌حیث نخستین داعی و مبلغ آئین اسماعیلیسم در آسیای میانه، به همکاری و همیاری دانش‌آموزان و همکاران خویش، سید حسن ضرابی، سید سهراب ولی، سید جلال بخارایی، و جهان ملک شاه، توانست دعوت اسماعیلی را در میان مردمان ترکستان چین، که همین اکنون در مورد آن سخن می‌گوئیم، آغاز نموده بود و بسا انسان‌های این سرزمین را بدون آنکه به کدام زبانی سخن می‌راندند و دارای کدامین نسل و نژادی بودند، به آئین اسماعیلی بعد از فراخوان و دعوت پیوستند. و حتی امروز بسا پیرهایی که در این

منطقه از چین حیات بسر می برند، خویشتن را فرزندان و میراث‌داران آن شخصیت‌های یاد شده و پیر ناصرخسرو می‌دانند. حتی یکی از کتبی‌ای که معرّف تاریخ تاجیکان این منطقه می‌باشد، از فرآیند دعوت اسماعیلی و کارشناسان آن دعوت، به گونه تفصیلی حکایه می‌نماید. میر سید حسین جلال‌الدین بخارایی، عالم، عارف، و فقیه سده هشتم هجری قمری می‌باشد. وی فرزند سید هاشم می‌باشد. او پدر میر سید علی ولی، از عالمان و عارفان قرن نهم هجری و داماد معین‌الدین شاهرخ تیموری است. پدر او در عصر و زمان خود عالم و عارفی دارای کرامات بوده است. سید حسین مدت زیادی را در هندوستان سپری نموده و بعد از چند سال سکونت در هندوستان به آستان هرات نقل مکان کرد. به احتمال زیاد در این سفرها فرزندش میر سید علی ولی بلخابی، نیز با وی همراه و همسفر بوده است. علت مشهور شدن سید حسن به بخارایی آن است که وی بخشی از زندگانی خود را در بخارا گذرانده است. اولاد و اعقاب او در هرات، میمنه، بلخ، فاریاب، بلخاب، سانچارک و ... زندگی می‌کنند. سید سبحان قلب خان که زمانی حاکم بلخ بود و مدتی نیز حاکم سانچارک، از اولاده سید حسن جلال الدین بخارایی است. نسبیت میرورق خان، حاکم دیگر بلخ نیز به او می‌رسد. بدون در نظرداشت مسایل تاریخی‌ای که در برگه‌های پژوهشگران بازتاب گردیده اند، در مورد سایر مناسبات متداوم میان امام و پیروانش در آسیای میانه به گونه مستقیم، غیرمستقیم و یا هم از طریق نماینده‌های ویژه اش تا حدی معلومات کمتری در اختیار داریم. گفته می‌شود زمانی بود که حضرت امام آقا علی شاه، آقاخان دوم که در سال(۱۸۸۵م.) زندگی را پدرود گفته است باری هم به منطقه سریقول تشریف فرما شده و در منطقه‌ای که با جماعت شان دیدار نموده است تا کنون به نام "قدم گاه آقا"، در میان همه باورمندان، مورد احترام و اکرام جماعت سریقول قرار دارد. مزید برآن برخی‌ها را باور بر این است که بعد از بازدید حضرت امام آقا علی شاه از منطقه، آنها را با هدایت شان منور ساخته، زمینه‌های دیگری به میان آمدند تا حضرت امام سلطان محمّد شاه، آقاخان سوم هدایات شان را به جماعت از طریق نماینده‌های شان به منطقه شینکیانگ در سال ۱۹۴۸م.، قبل از آنکه مرزها میان کشور چین و همسایه‌ها مسدود شوند به مردم آن جا بفرستند که فرامین یادشده علاوه بر هدایات و نصایح به تعداد ۵ تن از افراد شایسته و دارای احترام میان مردم را من‌حیث مکی‌ها و پیش‌برندگان کارکردهای امور عقیدتی و باورها در میان جماعت یاد شده توظیف و تعیین فرمودند. قابل یادآوری و قدردانی است که در فراز و فرود سده‌ها، به گونه سنّتی پیرها، خلیفه‌ها و سایرشخصیت‌های روحانی در میان اسماعیلیان آسیای میانه به ویژه در میان اسماعیلیان کشور چین، نقش تاریخی و عقیدتی شان را در راستای حفظ و حراست طریقه و آئین اسماعیلیسم، بازی نموده اند. اما با در نظرداشت دشواری‌های و شرایط زمانی و مکانی موجود در میان اسماعیلیان ترکستان یا شنکیانگ چین، و پالیسی‌های دولت‌مداری نظام سوسیالستی چین، اکنون برای باورمندان آنقدر شرایط و زمان مساعد نیست تا آنها بتوانند مطابق سنّت و رسوم شان مسایل را به پیش ببرند و هم آنها حق ندارند مسایل مذهبی را با امور سیاسی در اختلاط قرار دهند و به نام آئین و مذهب شرایط زیست اجتماعی را برای دیگران دشوار سازند. از دیدگاه تیوری و حقوق عملکرد بر طریقه و عقیده به مثابه حق و امتیاز فردی در قانون اساسی کشور چین برای هر فرد حفظ بوده و از هر گونه تعرض، توهین و تحقیر مصؤون می‌باشد. مزید برآن باید گفت که برای عبادت‌های همگانی و جمعی نیز تا حدی اجازه نیست به ویژه برای آنهایی در فرآیند کار رسمی دولتی و یا هم در دبیرستان هنگام تعلیم و تعلم قرار داشته باشند، جواز دیده نه شده است. اما باید گفت که اکثریت مطلق مراسم تشریفات مذهبی و سایر فعالیت‌های عقیدتی در میان مسلمانان و سایر اقشار جامعه، حتی آنهایی که به گونه جادو و سحر هم از آن استفاده کنند و یا آن را معرفی نمایند، از طرف دولت هیچگونه ممانعتی صورت نمی‌گردد و حتی بعضاً برخی از مقامامت عالی‌رتبه دولت کمونیستی خود نیز در این فرآیند شامل هستند و برای شان اجازه است تا در مراسم اشتراک ورزند. قبل از آنکه فرآیند تعلیم و آموزش رسمی از طریق دولت و نظام سیاسی و اجتماعی در مناطق اسماعیلیه‌نشین استقرار پیدا کند، تعلیم و آموزش سنّتی که توسط پیرها و خلیفه‌ها من حیث یک امتیاز خانوادگی شناخته شده بود، تا حدودی کامگارانه به پیش برده می شد و فرزندان شان را مصروف و مصؤن نگهداشتند. معمولاً پیر ها بخاطر این گونه مطالب خلیفه ها را من‌حیث دستیار، زیر تعلیم و آموزش ویژه می‌گرفتند تا آنها بتوانند میان جماعت کار کنند. اینگونه تعلیمات و آموزش عقیدتی تقریباً کاملاً زیر اثر و نگین دولت قرار دارد و از نحوه پیشبرد آن همواره کنترول دقیقی می‌نمایند. براساس پالیسی دولت آنهایی که سنین ۱۸ را تکمیل کرده‌اند، می‌توانند شامل تعلیمات

مذهبی دبیرستانی شوند و یا هم شامل پژوهش‌ها و اشتراک در مجالس و محافل مربوط به طریقه و عقیده شوند. تدریس امور مذهبی‌ای که از طریق اداره دولت به طور دقیق تأئید و تصدیق نه شده باشد، مورد اجرا قرار گرفته نمی‌تواند. در داخل کشور چین نیز اسماعیلیان اماکن طاعت و نیایش شان را جماعت‌خانه می‌گویند. مطابق سنّت جماعت چین، نخستین جماعت‌خانه در آستان تاشقرغان در در اواخر سده ۱۹، بر اساس هدایت حضرت امام سلطان محمّد شاه به ساختار گرفته شده بود که نمای بیرونی آن به گونه‌ای ساخته شده بود که دارای دو قبه فوقانی بود که یکی آن به نمای قبه مسجد و دیگری هم تا حدی با سنّت جماعت‌خانه سازی در سایر نقاط جهان در هم‌آهنگی قرار دارد. باید گفت که هدایت امام توسط نماینده امام به جماعت رسانیده شد و برخی‌ها را عقیده بر این است که نخستین شخصی که از این منطقه دیدن نمود و هدایات و فرامین امام را به جماعت رسانید، مشنری سبزعلی بود که طی سفر رسمی‌اش به آسیای میانه از این منطقه نیز دیدن به عمل آورد. تفاوت این جماعت‌خانه در واقعیت با مسجد تنها در ساختار و نمای داخلی آن است اما در نمای ظاهری و بیرونی خویش با مسجد هیچ تفاوتی ندارد. باید گفت که جماعت تاشقرغان از فضای جماعت‌خانه شان نه تنها بخاطر ادای طاعت و عبادت استفاده می‌برند بلکه مسایل وابسته به انجام خدمات اجتماعی نیز در آن جا صورت می‌گیرد و نظام کشورداری به گونه کل بر همه فعالیت‌ها و کارکردهای عقیدتی و دینی نظارت دارد و میل ندارد که امور دینی و عقیدتی با نظام دولت‌مداری و سیاست‌های داخلی و حکومت‌داری در تقابل و یا تضاد قرار گیرد، اما باید گفت که آزادی معقول عملکرد بر عقیده و طریقه به نحو شایسته آن وجود ندارد و بدون تردید نباید برای بنیادگرایی و افراطگرایی مذهبی که با هیچ مکتب و ادبیات برابر نیست، زمینه مساعد شود تا ذهنیت مردم را به بیراهه بکشاند. هم باید یادآور شد که نهادها و مؤسسات مذهبی حدود چندین دهه است که بسته بوده و تنها فرآیند خیلی‌ها محدود مراسم تشریفات مذهبی را اجازه می‌دهد تا عملکرد داشته باشند و آنهم در صورتی که با امور دولت‌مداری در تقابل قرار نگیرند.

در اوایل سال ۱۹۸۰ میلادی، دولت سوسیالستی چین، سعی نمود تا برخی از موانعی را که در سال های ۱۹٦۷-۱۹٦٦م.، در فرآیند انقلاب فرهنگی بخاطر ایجاد عدم آزاد بودن همه باورهای دینی و عقیدتی به میان آمده بود مرفوع سازد و فضای نرمی را بخاطر ایجاد و آفرینش سکون برای اهل طاعت و عبادت به وجود بیاورد که تا حدی دارای دست‌آورد خوبی بود. در نتیجه این چنین سیاست برخی از اماکن مقدس و نیایش خانه‌ها ترمیم و نوسازی شدند و بخاطر بکاربرد نخستین اهداف کاربردی شان گماشته شدند. در نتیجه دولت نیز اجازه داد تا برخی از پروژه‌ها باید فرآیند نوسازی اماکن مقدس را روی‌دست گیرند که در نتیجه سیاست یادشده تعدادی از جماعت‌خانه نیز شامل این برنامه گردیدند. به همین سان تعداد جماعت‌خانه‌ها نیز افزایش یافتند و بدون تردید علاقه‌مندی باورمندان نیز متناسب به آن افزون گردید که امروز شاید بیشتر از ٤٠ مکان مقدس و جماعت‌خانه بخاطر پیشبرد مراسم طاعت و عبادت بروی علاقه‌مندان و باورمندان مناطق مختلف مفتوح گردیده است که خود نشان‌دهنده نرم‌سازی پالیسی دولتی در زمینه‌های یادشده می باشد. تسلسل قیادت روحانی: بدون تردید عالی‌ترین مقام قیادت روحانی را در میان اسماعیلیان چین، مانند سایر اسماعیلیان دنیا، حضور جسمانی و روحانی امام‌الوقت تشکیل می‌دهد، و امور مذهبی و عملکردهای روزوار در میان جماعت یاد شده هنوز هم به گونه سنّتی توسط پیرها، خلیفه‌ها، و سایر شخصیت-های روحانی و معنوی مانند شیخ‌ها، سیدها و چراغداران کوهستان، به پیش برده می‌شود و نهادها و ادارات امامت به گونه رسمی آن تا هنوز در میدان فعالیت و عملکرد قرار نگرفته است. اسماعیلیان چین مانند سایر هم‌کیشان و هم‌باوران شان به این باور هستند که امام زمان حجّت خداوند بر روی زمین است و در هر دوره و هر زمانی به گونه‌ها و جامه‌های مختلف در میان پیروان خود ظاهر می‌شود، اما تصور و بینش امامت برای همیش وجود دارد. آنها به این باور هستند که امام برای شان باب مفتوح است در راستای رسیدن به حیات معنوی و روحانی، و پیام‌رسان هدایت واقعی خداوندی بر روی زمین است، زیرا رسول اکرم (ص)، رحمت خداوند بر عالمیان بود و بعد از ختم نبوت این بینش رحمت به علی علیه‌السّلام تفویض گردید. تعدادی از پژوهشگران جوان، به ویژه اسماعیلیان جوان منطقه پامیر بدخشان تاجیکستان در انستیتوت مطالعات اسماعیلی که در لندن مصروف تعلیم و آموزش هستند، در نگارش‌های شان این چنین ابراز نظر نموده اند که گویا، زمانی که مشنری سبزعلی از مناطق تاشقرغان و کاشغر دیدن نمود، بر اساس هدایت امام سلطان محمّد شاه، مُکی‌های مناطق یاد شده را از میان

شخصیت‌های بانفوذ، به ویژه پیرهای محلی که این سنّت را تا به امروز ادامه داده اند، نیز تعیین نموده است در صورتی که از سوابق و قراین معلوم می‌شود که هنوز هم نظام پیرداری و خلیفه در مناطق یاد شده مروج بوده و بر اساس آن عملکرد بر طریقه جریان دارد. علاوه برآن برخی از شخصیت‌های روحانی به نام سیّدها نیز در این مناطق بر جماعت اثر دارند، و این مسئله در همه دنیای اسلام مروج بوده و همواره جریان داشته است. برخی تلاش می‌ورزند تا نشان بدهند که گویا خوجه نیز در میان اسماعیلیان چین حضور دارند در صورتی که این خود خلاف سنّت آن منطقه بوده و باید بدانیم که "*خوجه‌ها*"، و "*خواجه‌ها*"، دو فشر جداگانه هستند که باید با هم در پژوهش‌ها به مغالطه گرفته نشوند و نباید با هویت تاریخی خود بازی کرد. چون همه انسان‌ها دارای هویت فردی هستند و هم هویت جمعی، که از دیگران گرفته اند، و ما نباید به بیگانه‌پرستی متهم شویم و نباید هویت خودرا با هویت دیگران مدغم سازیم. یگانه چیزی که می‌تواند با دیگران شریک شود و مشترک باشد، فقط بینش و گرایش انسانی است. و باید گفت که خواجه‌ها مردمانی بوده اند که همواره در آستان امام، پیرها، و خلیفه‌ها کارکردهای مادی و معنوی داشته اند. بدون تردید فضای عمومی فرهنگ سوسیالستی کشور چین بر مسایل عقیدتی، مراسم تشریفات اجتماعی و فرهنگی نیز تأثیر گذار بوده است. اما با وصف آنهم همه اسماعیلیان ترکستان، شنکیانگ، اویغور، تاشقرغان، بیژنگ و سایر مناطق کوهستانی هنوز هم مانند سایر اسماعیلیان آسیای مرکزی، دارای ویژگی‌های مراسم خودی هستند، که می‌توان از مراسم عروسی، همایش‌های فرهنگی، پرداخت مال واجبات "سرکاری"، من‌حیث مسئولیت عقیدتی، ذکات، قربانی، میل رفتن به حج، زیارت اماکن "مقدسه"، زیارت‌گاه‌ها، قدمگاههای امامان، داعیان، حجّتان، و شخصیت‌های روحانی، بوسیدن نشانه قدمگاه دلدل، برگزاری و مشاهده جشنواره‌های مذهبی و عقیدتی، مانند نوروز، جشن غدیر خم، اعیاد، نوروزی، رسم هفت-سین و هفت‌شین، خانه تکانی، تهیه و تدارک البسه نو در هنگام سال نو، مراسم عزاداری، مغمومیت، ختم و خوانش فاتحه، نوروزنامه، چراغ‌نامه، مشاهده سنّت پیر ناصر خسرو، از قبیل "چراغ‌روشن"، به شمول دعوت بقا و دعوت فنا که جز ترکیبی رسم چراغ‌روشن را تشکیل‌دهنده هستند، نمای ساختار درونی خانه‌ها، مهمان‌خانه‌ها، قوش‌خانه‌ها، داد و ستد بازرگانی، و غیره نام برد. خلاصه اینکه زندگی در آنها هم از دیدانداز عقیدتی، اجتماعی، سیاسی، و اقتصادی دارای بینش هدفمند بوده و بسوی اتحاد و انسجام پایدار جمعیت، مردم و کافه بشریت، روانه بودند.

پي نوشت ادبيات استفاده شده

1- تاریخ معاصر اسماعیلیان، فرهاد دفتری، لندن، ۲۰۱۱م.
2- تعدد پسندی و جمع‌گرایی در اسلام، ذوالفقار هیرجی، لندن ۲۰۱۰م.
3- اسلام چیست ؟ منظور نعمانی، ترجمه: محمّد ابراهیم تیموری، ۲۰۱۰م.
4- اسلام در ایران، پتروشفسکا، ترجمه: کریم کشاورز
5- داکتر سرفراز نیازوف، چالش‌های نویسندگی در آسیای میانه، لندن، ۲۰۱۰م.
٦- مواد بر گرفته از سایت‌های شخصی
7- نوبختی، فرق‌الشیعه، ترجمه محمود جواد مشکور، بنیاد فرهنگ ایران، ۱۳۵۳ ه.ش.
8- فرهاد دفتری، تحقیقات اسماعیلی و اسماعیلیان نخستین، تهران، ۱۳٦۲ ه.ش.
9- برناردل، بنیادهای کیش اسماعیلیان، ترجمه: ابوالقاسم سرّی، تهران، ۱۳۷۰، ص.۸۱
10ـ سید کاظم روحانی، تحلیلی بر نهضت‌های سیاسی - دینی ایران، تهران، ۱۳۷۰، ص. ٦۹
۱۱ ـ برنارد لوئیس، فدائیان اسماعیلی، ترجمه: فریدون بدره‌ای، تهران، ۱۳۷۱، صص. ۷-۵
12ـ مارکوپولو، ترجمه: حبیب‌الله، تهران، بنگاه ترجمه و نشر کتاب، ۱۳۵۰، صص.٥٤.٥١
13 - فرهاد دفتری، تاریخ و عقاید اسماعیلیه، ترجمه: فریدون بدره‌ای، تهران، ۱۳۷۵، ص.٤۲۱
14ـ مارشال هاجسن: اسماعیلیان در تاریخ، ترجمه: یعقوب آژند، تهران، ۱۳٦۳، ص. ۲۸۵
15ـ منوچهر ستوده، قلاع اسماعیلیه در رشته کوه‌های البرز، تهران، ۱۳٤۵، ص.۹۷
16- عزیزالدین نسفی، "الانسان‌الکامل"، انجمن ایران‌شناسی فرانسه در تهران، ۱۳۷۱ه.ش..
17ـ یوسف فضائی، اسماعیلیه و نهضت حسن صباح، تهران، عطائی، ۱۳٦۳، ص.۹۱
18 ـ عبدالرفیع حقیقت، جنبش‌های مذهبی ایران، ج.۲، تهران، کوش، ۱۳۷٦، صص. ۸۵۷ - ۸۵۵
19ـ برنارد لوئیس، تاریخ اسماعیلیان، ترجمه: فریدون بدره‌ای، تهران، ۱۳٦۲، ص.۱۱۹
20- پطروشفسکی ایلیا پاولویچ، اسلام در ایران از هجرت تا پایان قرن نهم هجری، ترجمه: کریم کشاورز، تهران، پیام، ۱۳۵۳، ص. ۳۱۵
21- از جنبش مشروطه تا دولت در افغانستان، دوکتور اجرالدین حشمت، کانادا ۲۰۰۷م.
22- افغانستان در پنج قرن اخیر، محمّد صدیق فرهنگ
23- افغانستان در مسیر تاریخ، مرحوم غلام محمّد "غبار"
24- تاریخ قطغن، سرخ افسر
25- میرها و شاهان شغنان، مقاله‌ای از نگارنده
26- دانش‌نامه آریانا، مرکز مطالعات و پژوهش‌های آریانا
27- عارف فرهیخته و بیدل‌شناس معاصر، دکتور شمس‌الحق آریانفر
28- گفتمان و مکالمات انفرادی با دوستان و اقارب میرها و شاهان شغنان مقیم کانادا
29- امیر عبدالرحمن خان، شورش‌های سال‌های ۱۳۰۲-۱۳۰۰ه.ش.
30 - یادداشت‌های حکومت روسیه تزاری در مورد کارکردهای امیر عبدالرحمن، در بخارا و ترکستان روسی (تاشکنت کنونی)، به زبان روسی
31- "منابع سنّت چراغ‌روشن"، محمّد شیرزادشا اف، و دیگران، دوشنبه، ۲۰۰۹م.

32- متن "چراغ‌نامه"، طریقه بورد کانادا، ۲۰۱۰م.
33- " چراغ‌روشن"، سنّت جماعت آسیای مرکزی، (ممتار علی تاج‌الدّین)، کراچی، ۲۰۰۰م. .
34- "شمالی علاقه‌جات میناسماعیلی دعوت"، اردو، کراچی ۱۹۹۶م.
35- تاریخ فلسفه در جهان اسلام، حنا لفاخوری، ترجمه، عبدالحمید آیتی، تهران ۱۳۷۳م
36. محمد جواد مشکور, فرهنگ فرق اسلامی, ص .152
37. خوان الاخوان, ص 107; جهت مطالعه ر. ك: ابویعقوب سجستانی, کشف المحجوب, ص 6 . 12.
38. خوان الاخوان, ص 123 . 125 و نیز ر. ك: ایران و یمن سه رساله اسماعیلی, ص 51 . 53.
39. جامع الحکمتین, ص 44.
40. خواجه نصیرالدین طوسی, روضة التسلیم, ص 18.
41. جامع الحکمتین, ص 77 و نیز خوان الاخوان, ص 206 . 211.
42. زادالمسافرین, ص 196 و همچنین در صفحات 312 و 344 همین کتاب عجز عقل به گونه ای دیگر بیان شده است.
43. عارف تامر, اربع رسائل اسماعیلیه, ص 13. برای آگاهی بیشتر درباره مراتب دعوت اسماعیلی ر. ك: مارشال. گ. س. هاجسن, کتاب فرقه اسماعیلیه, ترجمه فریدون بدره ای, ص 21.
44. محمدجواد مشکور, تاریخ شیعه و فرقه های اسلام تا قرن چهارم, ص 228. جهت آگاهی بیشتر ر. ك: تامر, اربع رسائل اسماعیلیه, ص 48 و نیز ایران و یمن سه رساله اسماعیلی و رساله مبدأ و معاد از سیدنا الحسین بن علی, ص 112. منظور دکتر مشکور بیان توالی مقامات از پایین به بالاست بدون اشاره به این که بشر از راه سلوك تا کدامین مرتبه می تواند برسد و بی اشاره به این که از کدام پایه به بعد است که توجه الهی دستگیر و راهنمای اوست. پس باید توجه داشت که مقام وصایت و امامت و نبوّت موهبتی است نه اکتسابی (جهت مطالعه ر.ك: اربع رسائل علمیه, ص 42 و 52 و 92).
45 . ر. ك: بیست گفتار در مباحث علمی و کلامی و فرق اسلامی, ص207. 35. همان, ص 274.
46. خوان الاخوان, ص 85 . 86 و نیز ر. ك: جامع الحکمتین, ص 290 . 291.
47. همان, ص 205 . 207; جهت مطالعه عقاید اسماعیلیه درباره برتری امام ر. ك: اربع رسائل اسماعیلیه, ص 55.
48. خواجه نصیر طوسی می نویسد: پیغمبران که از بهشت و دوزخ با اوصاف جسمانی خبر داده اند همه سخن هایی است بر حسب مقادیر عقول که برای ترغیب و ترهیب گفته اند تا عوام به آن, سوی طاعه میل کنند و از معصیت بپرهیزند.
49.آقانوری، علی؛ «اسماعیلیه و باطنی‌گری»، در کتاب اسماعیلیه (مجموعه مقالات)، چاپ اول، مرکز مطالعات و تحقیقات ادیان و مذاهب، قم، ۱۳۸۱
50.حلبی، علی اصغر؛ تأثیر قرآن و حدیث در ادبیات فارسی، اساطیر، تهران، ۱۳۷۲
51.دوبروین، یوهانس؛ شعر صوفیانه فارسی، مجدالدین کیوانی، مرکز، تهران، ۱۳۷۸
52.راستگو، سید محمد؛ تجلی قرآن و حدیث در شعر فارسی، سمت، تهران، ۱۳۶۷,
53.سجستانی، ابویعقوب؛ کشف المحجوب، تصحیح هنری کربین، طهوری، تهران، ۱۳۵۸
54.شاکر، محمد کاظم؛ روشهای تأویل قرآن، دفتر تبلیغات اسلامی، قم، ۱۳۷۶,
55.شفیعی کدکنی، محمدرضا؛ صور خیال در شعر فارسی، آگاه، تهران، ۱۳۶۶,
56.غزالی، محمد؛ فضایح الباطنیه، تحقیق و مقدمه عبدالرحمن بدوی قاهره، ۱۳۸۳ق.
57.فروزانفر، بدیع الزمان؛ احادیث مثنوی، امیرکبیر، تهران، ۱۳۶۱
58.محجوب، محمد جعفر؛ سبک خراسانی در شعر فارسی، فردوسی و جامی،) تهران، ۱۳۴۵,
59.محقق، مهدی؛ تحلیل اشعار ناصر خسرو، دانشگاه تهران، تهران، ۱۳۶۸
60.ناصرخسرو ؛ جامع الحکمتین، تصحیح محمد معین و هنری کربین، تهران، طهوری، ۱۳۶۳,
61.دیوان ناصرخسرو، تصحیح مهدی محقق و مجتبی مینوی، دانشگاه تهران، تهران، ۱۳۷۰,

62.ناصرخسرو قبادیانی؛ گشایش و رهایش، تصحیح سعید نفیسی، جامی، تهران، ,۱۳۶۳
63.الولید، علی بن محمد؛ کتاب تاج العقاید و معدن الفواید، تحقیق عارف تامر، بیروت، ۱۹۸۶م
64.هانسبرگر، آلیس.سی؛ ناصرخسرو لعل بدخشان، ترجمه فریدون بدره ای، تهران، ,۱۳۸۰
65-ادریس، عمادالدین الحسین، عیون الاخبار و فنون الآثار، (بیروت، دارالاندلس، 1986م).
66- بیهقی، خواجه ابوالفضل، تاریخ بیهقی، (انتشارات کتابخانه ی ایران مهر، 1358).
67- جرفاذقانی، ، ترجمه تاریخ یمینی، به اهتمام جعفر شعار (تهران، ، 1357).
68-، الموید فی الدین، دیوان الموید فی الدین، تصحیح محمد کامل حسین (قاهرة، 1949م).
69 - فرای، ریچارد، ن، بخارا دستاورد قرون وسطی، ترجمه ی محمود محمودی (تهران، انتشارات علمی و فرهنگی، 1365).
70- فرخی سیستانی، ابوالحسن علی بن جولوغ، (تهران، زوار، 1363).
71- فضل الله، رشیدالدین، جامع التواریخ، در باب تاریخ غزنویان، دیالمه، آل بویه، آل سامان، آل سلجوق، تصحیح احمد آتش (تهران، دنیای کتاب، 1362).
72- منهاج سراج، قاضی، طبقات ناصری، تصحی عبدالحی حبیبی (تهران، دنیای کتاب 1363).
73- نظام الملک، خواجه ابوعلی، سیسر الملوک (سیاست نامه)، تصحیح هیوبرت دارک (تهران، انتشارات علمی و فرهنگی 1364).

" تاریخ همواره به ملت ها و جمعیت های فقیر و نادار مربوط است، زیرا ملت های غنی و آسوده حال هیچ تاریخی ندارند."